بسم الله الرحمن الرحيم

الإمام
محمد بن الحسن الشيباني

وأثره في الفقه الإسلامي

دكتور محمد الدسوقي
كلية الشريعة - جامعة قطر



الدوحة - قطر
ص.ب ٣٢٣

ملتزم الطبع والنشر والتوزيع
دار الثقافة ـ الدوحة

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م

دار الثقافة

تليفون { ٤١٣٤٧١ تلكس : ٤٣٥٤
{ ٤١٣١٨٠ برقيا (سالم)
سجل تجاري : ١٦٩٦ ص . ب : ٣٢٣

الدوحة ـ قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ

(١١/ المجادلة)

صدق الله العظيم

مقــدّمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الهداة والمرسلين سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحابته ومن عمل بما جاء به إلى يوم الدين.

وبعد،فإنه إذا كان لبعض الأمم تراث فكري وحضاري تعتز به وتفخر فإن الأمة الإسلامية خليقة بأن تعتز كل الاعتزاز بهذا التراث الفقهي المجيد الذي يعد بحق ثروة علمية فريدة في تاريخ البشرية، فقد تميزت بالموضوعية والإنسانية والاستيعاب والمرونة والنظريات القانونية الدقيقة، ومراعاة المصلحة العامة والخاصة في عدل وإنصاف.

وهذه الثروة الرائعة إذا كانت قد قامت على المصادر التشريعية الأصلية من الكتاب والسنة فإن الفضل فيما اشتملت عليه من آراء ونظريات مختلفة، يرجع إلى جهود عدد غفير من الفقهاء ـ على مدى عدة قرون ـ أخلصوا للعلم إخلاصاً نادراً.

ومن هؤلاء الفقهاء الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي كان أول من دون الفقه الإسلامي على منهج علمي لم يسبق به، والذي ترك لنا تراثاً ضخماً يشهد له بالعقلية التشريعية الخصبة والحرص البالغ على طلب العلم أنى تيسر له مهما كابد من مشقات أو أنفق من أموال، فضلاً عن أثره البارز في المذاهب الفقهية المشهورة، وكتابه السير الكبير الذي يضعه في مقدمة الرواد الذين كتبوا في العلاقات الدولية.

والإمام محمد إلى هذا كله فقيه مجتهد، وإمام محدث، لا يقل درجة عن أئمة الفقهاء وأعلام المحدثين في عصره.

وقد لاحظت أن هذا الإمام لم يدرس حتى الآن دراسة شاملة تجلو مكانته وأثره، وتعرض لحياته وكتبه عرضاً وافياً على الرغم من مؤلفاته الكثيرة، ومـا تمتع به من صفات علمية وخلقية قلما تجتمع كلها في شخص واحد. وكل ما كتبه المحدثون عنه لا يعدو

كلمات موجزة في الكتب التي تناولت تاريخ التشريع الإسلامي، ثم رسالة صغيرة للمرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري وهي ليست دراسة علمية، ولكنها جمع لبعض ما كتبه الأقدمون عن الإمام محمد.

لذلك آثرت القيام بدراسة الإمام الشيباني بغية الكشف عن بعض جوانب تراثنا الفقهي، وقياماً بواجب الوفاء نحو فقهائنا الأعلام ومحاولة للاستهداء بما زخرت به حياتهم من مثل وقيم نحن في حاجة إليها في عصرنا الحاضر.

ولأن الإمام محمداً شخصية غنية بآثارها وآرائها وأثرها البارز في الفقه رأيت أن أسلك في هذه الدراسة منهجاً يقوم على تمهيد وخمسة أبواب وخاتمة.

عرضت في التمهيد للحياة الفقهية - في إيجاز - منذ عصر البعثة إلى نحو منتصف القرن الثاني مع اهتمام خاص بمدرسة الكوفة وأعلام فقهائها منذ دخلها ابن مسعود إلى ظهور محمد في حلقة الإمام أبي حنيفة.

وعقدت الباب الأول للحديث عن الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر الإمام محمد، والتزمت فيه بإبراز الاتجاهات العامة دون اهتمام بالجزئيات الفرعية، وقد قسمت هذا الباب ثلاثة فصول: تناول الفصل الأول الحياة السياسية، والفصل الثاني الحياة الاجتماعية والثالث الحياة الفكرية.

وأما الباب الثاني فقد خصصته لدراسة حياة الإمام محمد وآثاره، وهو يقع في أربعة فصول:

في الفصل الأول تحدثت عن نشأة الإمام محمد وأطوار حياته المختلفة، وحاولت استخلاص الرأي الراجح بالنسبة لتاريخ مولده ونسبه ووفاته.

وعرض الفصل الثاني لعلاقة محمد بشيوخه وتلاميذه، ومدى تأثيره في هؤلاء وتأثره بأولئك، وناقشت فيه ما أوردته بعض كتب الطبقات من أخبار حول صلة محمد ببعض هؤلاء جميعاً.

وجاء الفصل الثالث ليبرز أهم جوانب شخصية الإمام محمد الخلقية والعلمية، وقد أثبت فيه أن هذه الشخصية من الشخصيات الفريدة في تراثنا العلمي، وأنها جمعت بين التواضع والاعتزاز بالكرامة كما جمعت بين الإمامة في الفقه والحديث واللغة والأدب.

وعرفت في الفصل الرابع بآثار الإمام محمد، ما وصلنا منها وما لم يصل، وما هو

متفق في نسبته إليه، وما هو مختلف فيه مع تحقيق ذلك والإشارة إلى أن منهج تدوين الفقه الإسلامي لم يتأثر بمصادر أجنبية كما يزعم بعض المستعربين.

وكان الباب الثالث للحديث عن الإمام محمد فقيهاً ومحدثاً - وقسمته ثلاثة فصول:.

تناولت في الفصل الأول بيان أصول محمد وخصائص فقهه من كتبه مع الاستعانة ببعض كتب الأصول القديمة والحديثة، وحاولت الإشارة إلى بعض أوجه الاتفاق والاختلاف بين محمد وأئمة فقهاء عصره في هذه الخصائص، وتلك الأصول.

وتكلمت في الفصل الثاني عن معرفة محمد بالسنة ورجالها، وأثبت أنه لا يقل درجة في هذا عن أئمة المحدثين في عصره، وأن من كتبه ما يعد من كتب الحديث طوعاً لمنهج تدوينه في القرن الثاني، ثم عرضت لما صدر عن بعض المحدثين من آراء تتهم الإمام محمداً بضعف الحديث، وبينت أنها لا تنهض على أدلة صحيحة، وهي انعكاس لبعض ما كان بين أهل الرأي والمحدثين من خلاف.

أما الفصل الثالث ففيه تحدثت عن منزلة محمد بين فقهاء عصره ومحدثيه وانتهيت في هذا الفصل إلى أن محمداً فقيه مجتهد مستقل وأن وضعه في طبقة المجتهدين في المذهب غير صحيح، وأكدت هذا ببيان أهم أسباب الاختلافات بينه وبين أبي حنيفة وأبي يوسف ومالك والشافعي، ثم أشرت إلى أنه محدث بالمعنى الكامل لهذه الكلمة.

ولأن الإمام الشيباني أول من كتب في شمول وتفصيل عن العلاقات الدولية في الإسلام - عقدت الباب الرابع للحديث عن هذه العلاقات في القانون الوضعي والشريعة الغراء وقسمته ثلاثة فصول:

درست في الفصل الأول تاريخ العلاقات الدولية في القانون الوضعي، وأهم أصولها في العصر الحديث.

وفي الفصل الثاني عرضت لأصول هذه العلاقات في الإسلام، كما تحدث عنها الإمام محمد في كتابيه السير الصغير والكبير.

ووازنت في الفصل الثالث بين الشريعة والقانون مع بيان منزلة الإمام محمد بين فقهاء القانون الدولي.

وجاء الباب الخامس والأخير ليعرض لأثر الإمام محمد في الفقه الإسلامي.

وسجلت الخاتمة أهم نتائج البحث كما تضمنت بعض المقترحات.

هذا هو المنهج ـ في إجمال ـ الذي رأيت الأخذ به في دراسة الإمام الشيباني، أرجو أن يكون محققاً للغاية التي تنشدها هذه الدراسة.

وأما مصادري التي ـ اعتمدت عليها واسترشدت بها فهي:

أولاً: مؤلفات الشيباني نفسه، وبعض هذه المؤلفات ما زال خطياً كالزيادات والأصل ويعد هذا الكتاب أهم كتب الشيباني وأكبرها، فبعض نسخه تقع في ستة مجلدات، وقد قرأت نسخة مكتبة قولة التي عرفت بها في الفصل الخاص بآثار محمد، وقد استغرقت قراءتها مني نحو ثلاثة أشهر كنت أتردد فيها يومياً تقريباً على دار الكتب المصرية.

أما كتاب الزيادات فقد اطلعت على شرح خطي له، كتبه قاضيخان وهو يقع في نحو خمسمائة لوحة، وذلك لتعذر قراءة الأصل الخطي للزيادات الموجودة بهذه الدار.

أما الكتب المطبوعة فقرأت بعضها غير مرة كالموطأ والآثار والحجة وشرح السيرين.

ثانياً: ولما كان كتاب المبسوط للإمام السرخسي أكبر وأقدم شرح لكتب ظاهر الرواية ـ وهي كتب الإمام محمد التي رويت عنه بطريق الثقات ـ فقد قرأت هذا الكتاب كله، وهو يقع في ثلاثين جزءاً من القطع الكبير، وكل جزء لا يقل عن مائتي صفحة، كذلك رجعت إلى بعض أمهات كتب الفقه الأخرى كالأم والبدائع.

ثالثاً: كتب الأصول في المذهب الحنفي وغيره مع الاستعانة، بما كتبه المحدثون في الأصول والدراسات الفقهية وبخاصة كتاب أستاذنا الجليل الشيخ علي الخفيف الذي كتبه عن أسباب اختلاف الفقهاء.

رابعاً: كتب التراجم والطبقات والتاريخ، وبعض هذه الكتب لم يطبع بعد.

خامساً: بعض كتب القانون الدولي المعاصر والدراسات الحديثة عن العلاقات والحروب الإسلامية.

سادساً: أبحاث متفرقة منشورة في بعض الدوريات، ومنها بحث للمرحوم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور عن كتب ظاهر الرواية، وما نشر في مجلة مدنية الإسلام التركية في العدد الخاص بمهرجان ذكرى وفاة الإمام محمد.

تلك هي المصادر التي رجعت إليها ـ بوجه عام ـ في دراستي، ولا أتحدث هنا عما كابدته من المشقات في الحصول على بعضها أو الانتفاع بها، فذلك أمر يعرفه كل من اتصل بالبحث العلمي، وعانى مشقة العثور على المصادر والمراجع، وكان ما أطمع فيه أن تكون هذه الدراسة قد حققت الغاية منها وجاءت عملاً موفقاً[1]، أسأل الله أن ينفع به وأن يجعله خالصاً لوجهه سبحانه، وأن يهيء لنا من أمرنا رشداً وأن يرزقنا السداد في القول والعمل إنه نعم المولى ونعم النصير.

دكتور محمد الدسوقي
كلية الشريعة ـ جامعة قطر

(١) قدمت هذه الدراسة إلى كلية دار العلوم جامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية، وقد تولت مناقشتها علناً في مساء يوم الأربعاء الموافق ٨/٣/ ١٩٧٢ لجنة مؤلفة من فضيلة الشيخ علي الخفيف مشرفاً، وفضيلة الشيخ علي حسب الله، وفضيلة الشيخ عبد العظيم معاني عضوين، وقد نال صاحبها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى.

ويقتضيني واجب التلمذة والاعتراف بفضل هؤلاء الأساتذة الذين رحلوا عن دار الفناء إلى دار البقاء، أن أدعو الله تبارك وتعالى أن يسبغ عليهم رحمته، وأن يجزيهم كفاء ما قدموا للعلم وطلابه خير الجزاء.

تمهيد

الحياة الفقهية قبل الإمام محمد
وبخاصة في الكوفة

١ ـ بعث الله محمداً عليه السلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى صراط مستقيم، فقد كانت البشرية قبيل بعثته قد ضلت طريقها إلى الله، وكانت رسالات الأنبياء الذين بعثوا قبل محمد ﷺ قد حرفت وهجر الناس تعاليمها، وأخلدوا إلى حياة الفساد والمنكر، وأصبحوا في حاجة ماسة إلى من ينير لهم سبيل الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة.

لقد بعث محمد ﷺ لينتشل البشرية من الوهدة السحيقة التي تردت فيها ، وهدة الضلال والانحلال ، والطغيان والانحراف ، ولم تكن رسالة محمد خاصة بقومه كغيره من الأنبياء السابقين ، ولكنها رسالة عالمية ودعوة للبشرية كافة على تباين ألوانها ولغاتها وأعرافها ؛ ولهذا جاءت صالحة لكل زمان وكل مكان حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، ومن ثم كانت نبوة محمد ﷺ خاتمة النبوات ، ورسالته آخر الرسالات .

٢ ـ وكان العرب الذين اختار الله منهم نبيه محمداً ﷺ ، ونزل القرآن الكريم بلغتهم، وأصبحوا حملة الإسلام ودعاته وناشريه في أقطار الأرض، أمة بدوية أمية لا تقرأ ولا تكتب، وليس لها ما لجيرانها من الروم والفرس من علوم وفلسفات، وما كانوا يعنون إلا بعلم اللسان واللغة والشعر والسير والتاريخ، وبما تدعو إليه ضرورة حياتهم من علوم النجوم والأنواء والقيافة والعيافة والأنساب، وإن كانت معرفتهم لتلك العلوم جاءت عن طريق التجربة لا عن طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدريب في العلوم[1] .

---

(١) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي، جـ ١ ص ٣ ط الرباط، والفقه الإسلامي، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ص ١١ ط دار الكاتب العربي.

كذلك كان لدى العرب قبل الإسلام شيء من القوانين والقواعد التي تحكم حياتهم ومعاملاتهم، غير أن هذه القواعد وتلك القوانين لم تكن قائمة على شريعة منظمة، بل كانت خاضعة لعادات وتقاليد قد تختلف باختلاف القبائل[1]، فهي أعراف إقليمية ضئيلة غير مدونة ولا ثابتة ولا ملزمة، فضلاً عن أنها ـ بوجه عام ـ غير صالحة لإقامة مجتمع سليم وأمة صالحة للحياة.

من أجل هذا وغيره جاء الإسلام ليحرر العقيدة من الشرك والأوهام، وليضع للمجتمع البشري القواعد والنظم التي تكفل للحياة الفضيلة والسعادة والتجدد[2] والاستقرار.

٣ ـ وفي مكة صدع محمدﷺ بأمر ربه، ونزل عليه من القرآن الكريم في الفترة المكية قبل الهجرة أكثر من نصفه، ولم يشتمل ما نزل بمكة على كثير من التشريع الفقهي، فقد كان المقصود الأول مما نزل هو الدعوة إلى الله وتوحيده، ونبذ ما كان يعبد الناس قبل الإسلام من مختلف المعبودات، وإقامة الأدلة على ذلك وعلى وجود الدار الأخرى، وتسلية الرسول فيما كان يلقاه في سبيل الدعوة بضرب الأمثال له بقصص أسلافه من الرسل والأنبياء. أما التشريعات الفقهية التفصيلية فقد نزل الجانب الأكبر منها في السور المدنية وهي بالنسبة لمجموع القرآن أكثر من الثلث بقليل[3].

وارتبط كثير من الأحكام الفقهية في تشريعه بأحداث وقعت، أو بسؤال كان يسأله الصحابة[4].

٤ ـ على أن مهمة الرسول الكريم، لم تكن تبليغ ما أوحى إليه فحسب، ولكنه عليه السلام كان ـ مع هذا ـ يوضح ما جاء مبهماً في كتاب الله، ويفصل ما جاء مجملاً، ويفسر ما يحتاج إلى تفسير.

وقد أخبر الله في كتابه العزيز عن مهمة الرسول أنه مبلغ للقرآن وأنه مبين له، وموضح

---

(١) مجلة القانون والاقتصاد السنة الأولى، العدد الثالث، ص ٣٢٨.

(٢) لم يكن التشريع الإسلامي هداماً لكل ما اتصل بالحياة الجاهلية من تقاليد، فقد أبقى منها ما لم يزل صالحاً للحياة في الإسلام، مع الأخذ بالتعديل في بعضها بما يتلاءم مع مقاصد الدعوة الجديدة، (انظر مجلة القانون والاقتصاد السنة الأولى جـ ٣ ص ٣٤٠).

(٣) جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ الخضري ص ٨ أن مكي القرآن نحو $\frac{١٩}{٣٠}$، وأن مدنيه $\frac{١١}{٣٠}$

(٤) في الموافقات للشاطبي جـ ١٨٤/٤، أن أصحاب محمد ﷺ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة، حتى قبض ﷺ، كلهن في القرآن.

لمراميه وآياته حيث يقول الله تعالى في كتابه: ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾[1].

وكان المسلمون يسألون الرسول عما خفي عليهم، كما كانوا يلجأون إليه إذا نزل ببعضهم أمر لا يدري وجه الحق أو الصواب فيه، وكان الرسول يجيبهم أحياناً برأيه، وأحياناً ينتظر وحي السماء، وكان الوحي ينزل بغير ما رأى أو حكم به في بعض القضايا كما حدث بالنسبة إلى أسارى بدر، فقد قبل الرسول من المشركين الفدية، كما أشار أبو بكر بذلك، ولم يأخذ برأي عمر بن الخطاب في قتلهم، ونزل بعد ذلك قوله تعالى: ﴿ **ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم * لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم** ـ أي من الفداء بدل قتل الأسرى ـ **عذاب عظيم**﴾[2].

وقد اختلف الأصوليون والفقهاء حول اجتهادالرسول: هل يجوز له الاجتهاد ـ وهل وقع منه؟

٥ ـ لقد كثر كلام الفقهاء والأصوليين في هذا الموضوع[3]، واختلفوا فيه اختلافاً كبيراً، فمنهم من ذهب إلى أن الرسول ليس له أن يجتهد، لأنه مأمور باتباع الوحي، ولأنه كان ينتظره للإجابة على ما كان يوجه إليه من سؤال؛ ولأن الاعتماد على الاجتهاد أضعف من الاعتماد على الوحي، لجواز الخطأ في الأول دون الثاني، كما أن الآيتين القرآنيتين ﴿ **وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى** ﴾[4] قصرتا كل ما يصدر عن الرسول على كونه وحياً يوحى، ولو كان له أن يجتهد ما كان كل كلامه صادراً عن وحي[5].

ومن الفقهاء من ذهب إلى أن الرسول، كان مأموراً بانتظار الوحي أولاً، وأنه كان له الاجتهاد، إذا خيف فوت الحادثة، ولم ينزل عليه وحي في شأنها.

---

(١) الآية ٤٤ في سورة النحل.

(٢) الآية ٦٧، ٦٨ في سورة الأنفال.

(٣) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ ٤ ص ٢٢٢ ط المعارف ١٣٣٢ هـ، وتيسير التحرير شرح محمد أمين المعروف بأمير بادشاه جـ ٤ ص ١٨٤ ط الحلبي، واجتهاد الرسول ﷺ للشيخ عبد الجليل عيسى أبو النصر.

(٤) الآية ٣، ٤ في سورة النجم.

(٥) انظر الإحكام للآمدي ٢٢٧/٤.

وهناك من رأى أن الرسول كان مأموراً بالاجتهاد في أحكام الحروب والأمور الدنيوية دون غيرها من الأحكام(١).

٦ ـ ولكن جمهور الفقهاء والأصوليين يذهب إلى جواز(٢) الاجتهاد للرسول، وأنه قد وقع منه، وأن اجتهاده عليه السلام، لم يكن خاصاً بموضوع معين، فقد أمره الله تعالى في كتابه الكريم بالمشاورة ﴿وشاورهم في الأمر﴾(٣) وهذه إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي(٤)، كذلك رُوي عن الرسول عليه السلام أنه علل كثيراً من الأحكام، والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت، وذلك هو نفس القياس(٥)، مثل قوله تعليلاً لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، كذلك روي أن الرسول، كان يقرب الأحكام بذكر نظائرها وأسبابها وضرب الأمثال لها، وهذا يدل على أن حكم النظير حكم مثله، وأن العلل والمعاني مؤثرة في الأحكام نفياً وإثباتاً، فهذا عمر رضي الله عنه يذهب إلى الرسول ليقول له: صنعت اليوم يا رسول الله أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم. فقال له رسول الله ﷺ: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم، فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: «فصم»(٦). والرسول فضلاً عن هذا بشر ذو عقل سليم، وفكر ناضج، وهو أدرى من غيره بمقاصد التشريع وحكمه، وإذا كان الاجتهاد من سواه ممن توافرت فيه شروط الاجتهاد أمراً واجباً إذا لم يكن هناك من يقوم مقامه، فإن الرسول الكريم كان في حياته المرجع الوحيد للناس في شؤون دينهم يستفتونه ويفتيهم، وهو خير من توافرت فيه تلك الشروط التي تؤهل للنظر والاعتبار، وهو لذلك أولى من غيره بالتعبد بالاجتهاد(٧)، ولا شك أنه إمام الفقهاء والمجتهدين وقدوة العلماء والباحثين.

(١) انظر تيسير التحرير ١٨٤/٤.

(٢) وقد رد الجمهور أدلة نفاة الاجتهاد بأن الرسول كان ينتظر الوحي فيما ليس محلاً للاجتهاد. أو فيما أشكل وجه الحكم فيه مما لا يعرف إلا بالوحي. أما أن الاعتماد على الاجتهاد أضعف من الاعتماد على الوحي فيرده، ما وقع من اجتهاده ﷺ، وأن الوحي ليس خاضعاً لإرادته، فلا يكون في مقدوره، والآيتان اللتان استدل بهما على عدم جواز الاجتهاد المراد بهما بيان أن القرآن الكريم ليس كما زعم المشركون أساطير الأولين اكتتبها الرسول، ولكنه وحي يوحى من الله العلي القدير. (أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله ص ٧٠ ط ثانية دار المعارف).

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٤) الإحكام للآمدي ٢٢٣/٤.

(٥) إعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ١٧٢ ط: الدمشقي).

(٦) المصدر السابق في نفس الصفحة، وانظر الفكر السامي للحجوي ٥٥/١، ٥٦.

(٧) جاء في تيسير التحرير جـ ١٨٧/٤ «ولأن الاجتهاد منصب شريف، حتى قيل إنه أفضل درجات أهل=

٧ ـ على أن الرسول تجب طاعته، فيما يبلغ عن ربه، وفيما يأمر به ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾(١)، ولهذا كان لاجتهاد الرسول قدسية لا يصل إليها اجتهاد سواه، فهو اجتهاد واجب الاتباع؛ لأن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته جزء من التشريع.

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من اجتهاد الرسول:

أ ـ اجتهاد يتعلق ببيان الحلال والحرام، أو بعبارة أخرى بتقرير الأصول والأحكام الشرعية.

والرسول في هذا الاجتهاد واجب الاتباع، ولا يقره الله تعالى على خطأ، فإن قرر حكماً دون أن ينبهه الله إلى موضع الخطأ فيه أصبح حكماً شرعياً يجب العمل به وعدم الخروج عليه.

ب ـ اجتهاد في الأمور الدنيوية التي لا تتعلق بحل أو حرمة، كما حدث حين استشاره بعض الصحابة في تأبير النخل، فأشار بعدم تأبيره فلم يطب ثمر النخل فراجع الرجل النبي في ذلك، فقال عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

والرسول في هذا اللون من الاجتهاد ليس واجب الاتباع، وليس الخطأ بمستحيل عليه فيه، وقد فرض عليه السلام أنه قد يخطىء في القضاء(٢)، وهو فرض ليس بأيدينا ما يدل على أنه قد وقع منه وإن كان غير مستحيل(٣).

٨ ـ وأما الوقائع التي اجتهد فيها الرسول فقد أشار إلى بعضها القرآن الكريم، وروت بعضها الآخر كتب السنة والسيرة والفقه والأصول. ويلاحظ أن الوقائع التي أشار إليها القرآن الكريم هي التي لم يصاحب الرسول فيها التوفيق في الاجتهاد مثل ما حدث في أسرى بدر، وإذنه للمتخلفين في غزوة تبوك، فقد أسلفت أن الرسول استشار الصحابة في هؤلاء الأسرى، وأنه مال إلى رأي أبي بكر في قبول الفدية منهم دون

= العلم فإذاً لا يحرمه أفضل أهل العلم وتناله أمته، فإن حرمانه مع عدم حرمان الأمة بعيد عن دائرة الاعتبار».

(١) الآية: ٥٩ في سورة النساء.

(٢) روي أن الرسول ﷺ قال: «إنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً، فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار «صحيح مسلم ص ١٣٣٧ ت المرحوم الأستاذ فؤاد عبد الباقي).

(٣) محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية للأستاذ الشيخ أبو زهرة ص ٨ ط معهد الدراسات الإسلامية.

قتلهم، ونزل القرآن بعد ذلك يبين للرسول أن الرأي الحق كان خلاف ما رأى.

وفي غزوة تبوك ـ وهي آخر غزوة غزاها الرسول ﷺ ـ استأذن بعض المنافقين في التخلف متقدمين بأعذار قبلها الرسول على ضعف فيها، كما تخلف بعض المؤمنين أيضاً، وأذن الرسول في التخلف للجميع.

ولكن الله الذي يعلم ما في الضمائر والنفوس من نيات، لم يرض من الرسول هذا الإذن، وأفهمه أنه كان أولى به التريث في الإذن لمن استأذنوا حتى يعلم المنافقين منهم والصادقين في الاعتذار؛ إذ إن المنافقين كانوا سيتخلفون وإن لم يأذن لهم وفي ذلك أنزل الله قوله تعالى: ﴿ **لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتبعوك، ولكن بعدت عليهم الشقة، وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون * عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين** ﴾[1].

فقوله تعالى: ﴿ **عفا الله عنك لم أذنت لهم** ﴾ ينطوي على أن الرسول لم يصحبه توفيق الله في اجتهاده، وإذنه لمن استأذن، وفيهم المنافق والمؤمن الحق، ولذلك لم يقره الله على هذا الاجتهاد[2].

٩ ـ وكما اختلف الأصوليون والفقهاء حول اجتهاد الرسول اختلفوا أيضاً حول اجتهاد الصحابة في عصر[3] البعثة، فذهب بعضهم إلى أن الصحابة ما كان لهم، أن يجتهدوا والرسول بينهم يبلغهم ما أوحي إليه، ويفتيهم فيما يستفتونه فيه، فقد كان شأنهم معه عليه السلام استماع واتباع، أو بتعبير آخر اعتماد عليه في الفهم والتوجيه في كل شيء[4]..

ويقيد بعض الفقهاء جواز اجتهاد الصحابة في زمن الرسول ببعد الشقة بينهم وبينه أو عند الخوف من فوات الفرصة[5].

---

(١) الآية ٤٢، ٤٣ في سورة التوبة.
(٢) الفكر السامي للحجوي جـ ١/٥٤، الفقه الإسلامي د. محمد يوسف موسى، ص ٢٣.
(٣) أنظر الأحكام للآمدي جـ٤ ص ٢٣٥، وتيسير التحرير جـ٤/١٩٣ وأصول الفقه للخضري ص ٤١٠ط خامسة.
(٤) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد للأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء جـ ١ ص ١٥٦ ط تاسعة دمشق.
(٥) تاريخ التشريع الإسلامي للأساتذة: محمد السايس، عبد اللطيف السبكي، محمد يوسف البربري ص ٣١ ط م وادي الملوك.

ولكن الرأي المختار أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد اجتهدوا وأن ذلك وقع في حضرة النبي وغيبته، وأنه ﷺ حضهم على الاجتهاد، ليعلمهم طرائق البحث والاستنباط، ويخلق فيهم قوة النظر والاستدلال، غير أنهم ـ مع هذا ـ كانوا يعرضون اجتهادهم على الرسول، أو يبلغه ذلك، فيصوب المصيب ويخطىء المخطىء[1].

١٠ ـ والاجتهاد في عصر البعثة لم يلعب دوراً هاماً[2]؛ لأن الوحي ينزل من السماء، فليس للاجتهاد مجال ذو بال، ولذا لا يعد مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في تلك الفترة، فاجتهاد الرسول يرجع في نهايته إلى الوحي، واجتهاد الصحابة كان يبلغ الرسول فيكون مرجعه بمقتضى هذا إلى السنة[3]، ولكن هذا لا ينفي أن الاجتهاد في عصر البعثة كان أمراً واقعاً، وقع من الرسول الكريم، ومن الصحابة على مرأى ومسمع من الرسول وفي غيبته كذلك، وإن كان هذا الاجتهاد في نطاق محدود من القضايا[4].

١١ ـ والجدير بالذكر أن لفظة الفقه في عصر النبوة كانت تطلق على كل ما يفهم من نصوص الكتاب والسنة سواء أكان من أمور العقيدة، أم التشريع العملي، أم الآداب، وأن الأحكام في ذلك العصر كانت تؤخذ من الرسول بما يوحى إليه من القرآن الكريم وما بينه عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو تقريره من غير احتياج إلى استعمال أصول وقواعد في ذلك[5]، وأن اجتهاد الرسول أو الصحابة لم يكن مبعث اختلاف في الأحكام ولا تعارض في الآراء، فقد أسلفت أن الرسول في اجتهاده لم يكن يقر على خطأ في اجتهاد يتعلق بتقرير الأصول والأحكام الشرعية،

---

(١) الإحكام لابن حزم جـ ٦ ص ٨٤. ومن أمثلة اجتهاد الصحابة في حضرة النبي قول أبي بكر في حق أبي قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره: لا نقصد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه، فقال النبي ﷺ: صدق وصدق في فتواه. ولم يكن أبو بكر قال هذا بغير الرأي والاجتهاد (الإحكام جـ ٤ ص ٢٢٦)، ومن أمثلة الاجتهاد في غيبة الرسول أن علياً كرم الله وجهه كان باليمن فأتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام فقال كل منهم هو ابني فأقرع علي بينهم فجعل الولد للقارع وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية فبلغ النبي ﷺ، فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي رضي الله عنه (اعلام الموقعين ١/١٧٦).
(٢) المدخل لأصول الفقه للدكتور محمد معروف الدواليبي ص ٦٢ ط ثالثة، جامعة دمشق.
(٣) تاريخ التشريع الإسلامي للأساتذة: السايس/ والسبكي والبربري، ص ٧٧ وفجر الإسلام ص ٢٣٤.
(٤) المدخل لأصول الفقه للدكتور الدواليبي ص ٦٢.
(٥) أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الأستاذ زكي الدين شعبان، ص ١٤ ط الثالثة. مكتبة النهضة.

كما كان الصحابة يلجأون إلى الرسول عند اختلافهم فيفصل بينهم، ويخضع الجميع لما يأمر به ويرشد إليه.

وكان الفقه لهذا واقعياً عملياً لا فرضياً ولا نظرياً.

١٢ - وتوفي رسول الله ﷺ وخلف للمسلمين كتاب الله وأحاديث حدث بها وأفعالاً فعلها، ولم يترك لهم فقهاً مدوناً، بل جملة من الأصول والقواعد والأحكام الجزئية مبثوثة في القرآن والسنة[1].

وكان على الصحابة بعد وفاة الرسول أن يواصلوا جهادهم لتثبيت دعائم الإسلام، وتبليغ دعوته إلى الناس كافة، ومن أجل تلك الرسالة المقدسة حملوا أرواحهم على أكفهم وانساحوا في الأرض لا يخشون إلا الله ولا يريدون من وراء جهادهم نهب خيرات الشعوب واستعبادها، ولكنهم يريدون نصرة الحق وإعلاء كلمته حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله.

ولا يتوهمن متوهم أن الحرب في الإسلام لحمل الناس قسراً على الإيمان. فقد بين القرآن الكريم أنه لا إكراه في الدين، وأن العقيدة الصحيحة أساسها الاقتناع القائم على المنطق والوجدان، ولذلك دعا القرآن في آيات كثيرة[2] إلى النظر والتفكر والتدبر في كل ما خلق الله، ونعى على هؤلاء الذين ألغوا عقولهم وسلكوا نهج أسلافهم دون نظر أو تفكير ما كان منهم من تقليد أعمى لآبائهم وتمسك بما ورثوه عنهم من معتقدات وأعراف، وحكم عليهم بأنهم كالأنعام أو أضل سبيلاً.

ولكن الحرب في الإسلام لها رسالة رفيعة، وهي تحقيق الحرية الدينية لكل فرد، فمن شاء بعد ذلك فليؤمن ومن شاء فليكفر.

لقد كان الملوك والسلاطين والسادة والأشراف يتحكمون في عقائد الناس، ويفرضون عليهم ما يرون من الديانات والمذاهب، وجاء الإسلام بدعوته العامة الخالدة؛ ليحرر البشرية من الشرك والظلم والطغيان، وفرض الجهاد على المسلمين؛ دفعاً للظلم، وانتصاراً للعدل، وإحقاقاً للحق، فلا يكون في الأرض سلطان غير سلطان الله، وتظل دائماً كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى.

(١) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد للأستاذ مصطفى الزرقاء جـ ١ ص ١٤٩، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر، ص ٥٤ ط الثالثة.

(٢) انظر التفكير فريضة إسلامية، للمرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد.

١٣ - وكانت حروب الردة أول حروب خاضها المسلمون بعد أن استخلف أبو بكر رضي الله عنه، ثم أرسل بعدها الجيوش لفتح بلاد فارس والروم، وتوفي أبو بكر قبل أن تحقق تلك الجيوش أغراضها المقدسة، وجاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فتم في عهده فتح الشام والعراق ومصر وفارس، كما أسست كذلك في عهده المدن الإسلامية الكبرى كالفسطاط والكوفة والبصرة، وأقام بها عدد كبير من المسلمين وفيهم كثير من الصحابة[1].

وتوالت الفتوحات بعد عمر، ولم يكد ينتهي القرن الأول حتى كانت الجيوش الإسلامية قد عبرت البحر المتوسط إلى الأندلس بعد فتح شمال إفريقيا كله، كما أنها وصلت شرقاً إلى سمرقند.

١٤ - ونجم عن ذلك الفتح العظيم انتشار الإسلام في بلاد مختلفة الثقافات والأعراف، وصارت[2] تحت حكم المسلمين أمم ذوات حضارة يمتد عرقها إلى أقدم العصور، وماجت المدن الإسلامية بالأمشاج من الأمم، ومرج فيها عناصر مختلفة الأقوام والأجناس، فكان لا بد أن تجد في شؤون المجتمع أحداث لم تكن في عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وكان على الصحابة أن يجدوا الحلول المناسبة لكل ما جد من قضايا أو وقائع، ولم يدّعِ أحد أن القرآن الكريم والسنة النبوية نصا في كل المسائل الجزئية على كل ما كان[3] وما هو كائن، فالنصوص - كما يقول الشهرستاني - متناهية، والحوادث غير متناهية[4]، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى؛ لذلك اجتهد الصحابة لمعرفة أحكام ما جد من نوازل، وهم - لقرب عهدهم بالرسالة، وفهمهم القرآن الكريم ومعرفتهم الكاملة بأسباب نزول الآيات، وإلمامهم بأقضية الرسول وأحاديثه، وإيمانهم بأن الأحكام قد شرعت لعلل تقتضيها، ومقاصد تؤدي إليها[5] - كانوا في اجتهادهم أرحب أفقاً وأعمق فهماً، وكان كل منهم يحترم رأي سواه ويتخلى عن رأيه - مغتبطاً - إذا بدا له أن رأي غيره أقرب إلى الحق من رأيه، كما كانوا أيضاً يكرهون التسرع في الفتوى ويود كل واحد منهم أن يكفيه إياها

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ١٠٣ ط خامسة.

(٢) تاريخ المذاهب الفقهية للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص ١٣.

(٣) فجر الإسلام، ص ٢٣٥ ط: سادسة.

(٤) الملل والنحل، جـ ٢ ص ٣٨، مطبوع على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم.

(٥) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، فقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف مرسي ص ١٤٨.

غيره، قال عبد الله بن المبارك: حدثنا سفيان عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ - أراه قال في المسجد - فما كان منهم محدث إلا ود أن أخاه كفاه الحديث. ولا مفتٍ إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا(١).

١٥ - والصحابة مع هذا كانوا يرجعون أولاً إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنّة فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به، فإن لم يجدوا في الكتاب، أو السنّة نصاً ينزلون على حكمه(٢)، اجتهدوا آراءهم وحكموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة.

اجتهد الصحابة إذن وأخذوا بالرأي في اجتهادهم، وإن كان لديهم يشمل كل ما سوى الأخذ من دلالة النص؛ فهم قد قاسوا واستحسنوا وتوخوا المصالح التي راعتها الشريعة في تشريع الأحكام.

قال المزني: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل»(٣).

وقال ابن القيم: «فالصحابة رضي الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبينوا لهم سبيله»(٤).

---

(١) إعلام الموقعين، جـ ١ ص ٢٧.
(٢) الملل والنحل جـ ٢ ص ٣٦.
(٣) مختصر جامع بيان العلم ص ١٣٣. والمزني هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزني، صاحب الإمام الشافعي، من أهل مصر، كان عالماً إماماً، ومجتهداً قوي الحجة، له بعض الآثار في الفقه الشافعي، توفي سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٨ م. (وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٩٦ ت الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد).
(٤) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٨٨. وابن القيم هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد المعروف بابن قيم الجوزية، فقيه حنبلي مجتهد ومفسر محدث، ولد بدمشق، ولازم ابن تيمية وسجن معه في قلعة دمشق، له مؤلفات كثيرة مشهورة منها زاد المعاد، وروضة المحبين. توفي سنة ٧٥١ هـ = ١٣٥٠ م (وانظر ابن قيم الجوزية للدكتور عبد العظيم شرف الدين).

وقال ابن خلدون: إن كثيراً من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت. وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين حيث يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس(١).

وقد روي أن رسول الله ﷺ قال: لا ضمان على مؤتمن(٢). وفي هذا دليل على أن من كان أميناً على عين من الأعيان كالوديع والمستعير لا ضمان عليه إذا هلك أو تلف ما تحت يده إلا إذا فرط في الحفظ، أو تعدى فيما اؤتمن عليه، ولكن الناس في زمن الصحابة قد مالت بعض نفوسهم عن الصراط المستقيم، وبدأت الخيانة تظهر من بعض الناس فيما اؤتمنوا عليه فكان لا بد من علاج لهذه الحالة التي جدت، وفي هذا يروى عن الإمام علي كرم الله وجهه أنه قضى بتضمين الأجراء والصنّاع. وقال: «لا يصلح الناس إلاّ ذلك»(٣). وفي هذا إشارة إلى أن الصحابة في اجتهادهم أخذوا بالمصلحة، وآمنوا بأن الأحكام قابلة للتغير حسب الزمان والمكان، وذلك تبعاً لتغير عللها، ولتحقق المقاصد المرادة من تشريعها(٤).

١٦ - وإذا كان الصحابة في اجتهادهم قد قاسوا وتوخوا المصالح، وآمنوا بأن الأحكام قد شرعت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها، فإنهم كذلك عرفوا الإجماع واعتمدوا عليه وبخاصة في المسائل الشائكة التي تختلف حولها الآراء، فأبو بكر رضي الله عنه كان إذا لم يجد في الكتاب نصاً ولا عند الناس سنة يجمع الصحابة

---

(١) انظر المقدمة ص ٤٩٦ ط: التقدم، وابن خلدون هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد، فيلسوف مؤرخ وعالم اجتماعي، ولد ونشأ بتونس ورحل إلى بلاد كثيرة وتوفي بمصر سنة ٨٠٨هـ = ١٤٠٦ م، من أهم آثاره كتابه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» في سبعة مجلدات أولها المقدمة، وهي تعد من أصول علم الاجتماع (وانظر ابن خلدون للدكتور علي عبد الواحد وافي، صدر في سلسلة أعلام العرب بالقاهرة).
(٢) نيل الأوطار للإمام الشوكاني جـ ٥ ص ٢٩٦ ط أولى.
(٣) انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ ٦ ص ١٢٢ ط: الهند.
(٤) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، فقه الصحابة والتابعين ص ١٢٠ ط معهد الدراسات العربية وانظر ص ٥٩ من هذا المصدر ففيها حديث عن موقف عمر من المؤلفة قلوبهم حيث لم يعطهم سهمهم من الصدقات، لأن الإسلام لم يعد في حاجة إليهم، ومعنى هذا دوران الحكم مع علته وجوداً وعدماً، وموقف عمر من المؤلفة لا يعني أنه عطل النص كما يقول البعض، ولكنه لم يجد من يستحق هذا السهم فلم يدفعه إلى أحد (وانظر منهج عمر في التشريع د. محمد بلتاجي ط دار الفكر العربي).

ويستشيرهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[١]، وكذلك كان يفعل عمر فإنه كان يرجع إلى الصحابة المشهود لهم بالعلم والمعرفة يستشيرهم ويبادلهم الرأي، فإذا اجتمعوا على أمر معين أمضاه، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى رأي يقرونه ويجمعون عليه كما كان الشأن في سواد العراق[٢].

وجاء في أعلام الموقعين: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء، فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[٣].

وورد في كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: «... فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس»[٤].

وواضح أن اجتماع الصحابة لم يكن يتخذ شكل المجلس التشريعي بالمعنى الحديث، إلا أنه يحمل معناه وطريقته. فقد كان المرجع الأعلى في كل المسائل الهامة كما أنه من البين كذلك، أن إجماع الصحابة ما كان يعني موافقتهم جميعاً دون أن يكون هناك مخالف منهم، ولكن المراد منه اتفاق أكثرهم على حكم الواقعة[٥]، ولهذا لم يتحقق الإجماع كما ـ عرفه المتأخرون ـ وهو «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور»[٦] في أي وقت من تاريخ الإسلام.

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ١١٥.
(٢) أبو حنيفة للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٣١٠ ط ثانية دار الفكر العربي.
(٣) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٥١.
(٤) المصدر السابق، ص ٥١.
(٥) علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٣٩ ط ٢ ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص: ٨٩.
(٦) إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٧١.

ويذهب جمهور العلماء[١] إلى أن الإجماع في عصر الصحابة ـ بمعناه السالف وهو: اتفاق الأغلبية ـ لم يحدث إلا زمن أبي بكر وعمر، أما بعد ذلك فقد تفرق المجتهدون في الأمصار وتناءت البلاد الإسلامية، فلم ينعقد الإجماع، بل لم يقع اتفاق الأكثرية على حكم..

يقول المرحوم الشيخ محمد الخضري عن الإجماع ووقوعه: للسلف عصران متمايزان: أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبد دونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل أن نتصور إجماعهم ويبقى هذا السؤال وهو: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية؟ ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به، أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها. أما ما بعد ذلك العصر، عصر اتساع المملكة وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، والاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة ـ فلا نظن أن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله..»[٢].

١٧ ـ ومع تباين آراء العلماء حول إجماع الصحابة وإنكار بعضهم له، قد تحقق الإجماع في زمن أبي بكر وعمر[٣]، فعدد الصحابة المجتهدين كان قليلاً، ولم يكونوا قد تفرقوا في البلاد، لأن عمر حظر عليهم ذلك، فكانت دعوتهم أو دعوة بعضهم للتشاور ممكنة وميسورة.

وإجماع الصحابة بعد هذا له حجية خاصة؛ لأن هؤلاء عاينوا التنزيل وبلغوا الرسالة، وهم الذين حملوا علم رسول الله ﷺ إلى الأخلاف من بعده فكان لإجماعهم وبخاصة ما يتعلق بكليات الشريعة، وهيئات بعض الفرائض كالصلاة والحج منزلة الأصل الذي يجب التمسك به وعدم الخروج عليه، وقد قال الشهرستاني في الملل والنحل[٤]: «يجب على من أتى بعد الصحابة الأخذ

---

(١) انظر الإجماع في الشريعة الإسلامية للمرحوم الأستاذ علي عبد الرازق «الباب الثاني».
(٢) أصول الفقه ص ٣١٣ ط: خامسة.
(٣) الرأي في الفقه الإسلامي للدكتور مختار القاضي، ص ١٧٠ ط: أولى.
(٤) جـ ٢ ص ٣٧.

بمقتضى إجماعهم واتفاقهم، والجري على مناهج اجتهادهم، وربما كان إجماعهم على حادثة إجماعاً اجتهادياً، وربما كان إجماعاً مطلقاً لم يصرح فيه بالاجتهاد. وعلى الوجهين جميعاً، فالإجماع حجة شرعية، لإجماعهم على التمسك بالإجماع، ونحن نعلم أن الصحابة الذين هم الأئمة الراشدون لا يجتمعون على ضلال، وقد قال النبي ﷺ : «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وبذلك يتضح أن مصادر اجتهاد الصحابة هي: الكتاب والسنة والإجماع والرأي بشعبتيه المصلحة والقياس.

١٨ ـ والصحابة لم يكونوا جميعاً فقهاء كما أنهم لم يكونوا على مبلغ واحد من العلم بأحوال رسول الله ﷺ وأقواله. فقد كان منهم الحضري والبدوي، ومنهم التاجر والصانع والمنقطع للعبادة الذي لا يجد عملاً، ومنهم المقيم في المدينة، ومنهم المكثر من الغياب عنها، ولم يكن رسول الله ﷺ يجلس مجلساً عاماً يجتمع إليه فيه الصحابة كلهم إلا أحياناً نادرة، وإلا أيام الجمعة والعيدين، وفي الوقت بعد الوقت(١).

ومع أن الصحابة لم يكونوا جميعاً فقهاء، إلا أن أكثر الذين لازموا رسول الله ﷺ كانوا فقهاء مجتهدين، ولكن الذين اشتهروا منهم بالفتاوى والأحكام، وتكلم في الحلال والحرام جماعة مخصوصة(٢).

ويذكر الإمام ابن القيم(٣) أن الذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة، وكانوا بين مكثر منها ومقل ومتوسط. وقد سرد أسماءهم، ومقدار ما أفتي به كل منهم.

١٩ ـ وإذا كان الصحابة لم يكونوا جميعاً فقهاء، ولا على مبلغ واحد من العلم بأحوال رسول الله ﷺ وأقواله، فإن الذين اجتهدوا منهم ونقلت إلينا آراؤهم قد تباينت طرق اجتهادهم من ناحية مقدار الأخذ بالرأي، فهم جميعاً كانوا يتفقون في الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت(٤)، فإن لم يجدوا في المسألة نصاً من كتاب أو سنة، فإن منهم من كان يجنح إلى التوقف وعدم الإفتاء بالرأي، ومنهم من كان لا يرى بأساً في التوسع في الأخذ بالرأي..

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للمرحوم اللدكتور مصطفى السباعي ص ٦٢ ط: الدار القومية.
(٢) طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٣ ط: بغداد.
(٣) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٩ ـ ١١.
(٤) أبو حنيفة، ص ٩٣.

ومن الذين اشتهروا بالإقلال من الرأي وغلبت عليهم الرواية والتمسك بالأثر عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص.

ويذكر عمر بن الخطاب على قائمة الذين توسعوا في الرأي وأكثروا منه، وتعد طريقته في الاجتهاد حجة خالدة لأهل الرأي في العراق، فقد تأثر هؤلاء بفقه عبد الله بن مسعود، وكان هو يقتفي نهج عمر ويسير على طريقته(١).

٢٠ ـ وكان تفاوت الصحابة في الأخذ بالرأي من أسباب اختلافهم، كما كان الاعتماد على الرأي سبباً من أسباب ذلك الاختلاف، فالرأي باب واسع، ولكل مجتهد نظر واتجاه فكر، وقد يرى ما لا يرى الآخر(٢).

والذي لا خلاف عليه أن الصحابة قد تنازعوا في كثير من الأحكام(٣) وقامت بينهم محاورات ومناقشات(٤) حول بعض القضايا، ولكن أسباب اختلافهم ترجع ـ بوجه عام ـ إلى اختلاف حظوظهم من العلم والفهم والإحاطة بنصوص الشريعة وأغراضها وتفاوتهم في سعة الإدراك وقوة الملاحظة(٥).

وقد تحدثت المؤلفات التاريخية(٦) الفقهية عن اختلاف الصحابة وأسبابه، وعزت بعضها هذا الاختلاف إلى سبعة أسباب(٧)، غير أنها كلها غالباً تدور في فلك التفاوت في الإحاطة بنصوص الشريعة وفهمها والأخذ بها ـ وبخاصة السنة النبوية؛ لأنها لم تكن في ذلك العهد مجموعة في كتاب يرجع إليه، ولا كان الصحابة جميعهم على مبلغ واحد من العلم بها، ولذلك دققوا في قبول ما يروى من السنة، وكان بعضهم يستحلف الراوي أو يطلب معه راوياً آخر(٨).

٢٠ ـ ومع هذا لم يكن خلاف الصحابة بالشيء الكثير(٩) كالذي حدث بعد عصر الصحابة

(١) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، جـ ١ ص ١٦٤.
(٢) تاريخ المذاهب الفقهية ص ٢٥.
(٣) إعلام الموقعين ١/ ٤٠.
(٤) مختصر جامع بيان العلم وفضله ص١٤٧.
(٥) فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء (رسالة دكتوراه مخطوط بكلية دار العلوم للدكتور عبد العظيم شرف الدين ص ٦١).
(٦) انظر الفكر السامي جـ ٢ ص ٤٤ وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٧.
(٧) حجة الله البالغة جـ١/ ٣٠٠ ت سيد سابق.
(٨) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٢٨.
(٩) المرجع السابق ص ١٢٩.

بين الفقهاء؛ لأن الفقه ظل في هذا العصر كما كان في عصر الرسالة واقعياً وعملياً، تعالج فيه الحوادث بالتماس أحكامها بعد وقوعها[1]، فقد كان الصحابة يكرهون فرض المسائل والإجابة عنها، ويرون ذلك من التمحل في الدين[2]، وقد روي عن زيد بن ثابت، أنه كان إذا استفتي في مسألة فإن كانت قد حدثت فعلاً أفتى وإلا قال: دعوها حتى تكون، وجاء عن عمر أنه كان يلعن من فوق المنبر من يسأل عما لم يكن[3]. ولهذا اقتصر اجتهاد الصحابة على القضايا التي وقعت، وهي بلا ريب أكثر مما كان في عصر الرسالة، بسبب الفتوحات ودخول كثير من الأمم في الإسلام...

وكما ظل الفقه في عصر الصحابة واقعياً وعملياً كما كان في عصر الرسالة ظل أيضاً كما كان في هذا العصر محفوظاً في الصدور لم يعرف التدوين بعد[4]، وظل أيضاً صورة حية للواقع الإنساني، لأن الفقهاء لم يكونوا بمعزل عن المجتمع وشؤونه المختلفة، ولأن سياسة الخلفاء كان انعكاساً لآراء الفقهاء.

غير أن الفقه في عصر الصحابة امتاز ، كما يبدو ذلك، مما أسلفته آنفاً، بوقوع الإجماع؛ بسبب الشورى وعدم التفرق الشيعي أو المذهبي[5]، ولأن فقهاء الصحابة لم يكونوا قد تفرقوا في البلاد، وبخاصة في زمن أبي بكر وعمر - فكانت دعوتهم للتشاور ممكنة وميسورة، وأيضاً امتاز بثروة من الآراء الاجتهادية التي فرضتها طبيعة التطور وانتشار الدعوة، وهذه الآراء أو الأقوال كان لها منزلتها في تاريخ الفقه، وأثرها في اختلافات المجتهدين، فقد اعتبرها بعض الفقهاء حجة يجب اتباعها والاجتهاد في نطاقها - على اختلاف بينهم في الأخذ بقول صحابي دون آخر - على حين قرر بعضهم، أن أقوال الصحابة ليست بحجة، ولا يجب التمسك بها وعدم مخالفتها[6].

٢١ - وإذا كان عثمان رضي الله عنه قد أذن للصحابة في سكنى الأقطار المفتوحة والانتشار

(١) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد جـ ١ ص ١٥٨.
(٢) الفكر السامي جـ ٢ ص ٣٩.
(٣) أعلام الموقعين ١/٥٧.
(٤) الفكر السامي جـ ٢ ص ١٠٠.
(٥) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، جـ ١ ص ١٥٨.
(٦) تاريخ المذاهب الفقهية ص ٧٣.

فيها، حين زادت الفتوح توسعاً في زمنه[1] فإن بعض الصحابة المشهود لهم بالفقه والاجتهاد قد رحلوا عن المدينة في زمن الرسول ﷺ ، وكذلك في زمن أبي بكر وعمر، لتعليم الناس في مدن الجزيرة العربية، وفي غيرها من المدن التي مصرها المسلمون أو فتحوها، ولكن عددهم كان قليلاً، وكان خروجهم بأمر من الرسول أو أبي بكر وعمر، فهم رسل أو ولاة يفقهون الناس ويحكمون بينهم، فقد أرسل الرسول ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن وروي أنه قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله قال: فبسنّة رسول الله ﷺ ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي ولا آلو[2].

ولما بعث عمر بن الخطاب عبد الله بن مسعود إلى الكوفة كتب إلى أهلها: «إني بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وآثرتكم به على نفسي، فخذوا عنه»[3].

٢٢ - والذي لا مراء فيه أن هؤلاء الصحابة الذين أرسلوا إلى الأمصار، قصداً إلى تعليمها[4] قد أحدثوا حركة علمية في كل مكان ذهبوا إليه، غيرَ أن تفرق الصحابة في زمن عثمان وبعده، للاستيطان في البلاد المفتوحة وأيضاً للحراسة والرباط والتعليم والتهذيب[5] نمى تلك الحركة العلمية، فهذه البلاد متعطشة لمعرفة تعاليم الدين الجديد، والصحابة هم حملة الإسلام الأول آمنوا به وجاهدوا في سبيله، وهم أدرى من سواهم بأحكامه وتعاليمه، لذلك أقبل أهل كل قطر على من نزل به من الصحابة يستفتونهم ويروون عنهم، ويتعلمون منهم.

وعلى أيدي هؤلاء الصحابة تخرج تلاميذهم[6] وسموا التابعين بتسمية القرآن لهم؛ إذ قال سبحانه: ﴿ **والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان** ﴾[7].

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للأساتذة السبكي والسايس والبربري ص ١٥٤.
(٢) إعلام الموقعين ١/١٧٥.
(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٢ ص ١١٧ - القسم الثاني.
(٤) فجر الإسلام ص ١٥١ ط سادسة.
(٥) الفكر السامي جـ ٢ ص ٤٩ على أن المدينة مع تفرق الصحابة ظلت عامرة بعدد غفير من فقهائها، فضلاً عن أن الذين تركوا المدينة لم يكن جلهم من الفقهاء.
(٦) تاريخ المذاهب الفقهية ص ٢٨.
(٧) الآية ١٠٠ في سورة التوبة.

ومن المسلم به أن الصحابة لم يكونوا فيما يعلمون سواء، وليس كل ما يحفظه أحدهم يحفظه الآخر، وأنهم لم يكونوا أيضاً على درجة واحدة في الأخذ بالرأي، وهذا يفسر أهم أسباب الاختلاف وتعدد الروايات عند العراقيين والحجازيين وغيرهم، فقد تشبث أهل كل قطر بفتاوى علمائهم وعولوا على ما جرى عليه عملهم وحكم به قضاتهم[1].

قال الحجوي: «إذا اختلفت أقوال الصحابة والتابعين فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه؛ لأنه أعرف بالصحيح من أقاويلهم من السقيم وقلبه أميل إلى فضلهم وأوعى للأصول المناسبة لها»[2].

وقد روي أن ابن المسيب وأصحابه، كانوا يرون أن أهل الحرمين الشريفين أثبت الناس في الحديث والفقه، على حين كان إبراهيم النخعي وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود أثبت الناس في الفقه، لقوله عليه السلام: تمسكوا بعهد ابن أم عبد[3].

٢٣ ـ وما دام أهل كل مصر يأخذون بأقوال من نزل بهم من الصحابة ويثقون بها، فإن عبد الله بن مسعود لما سار إلى الكوفة[4] وأقام بها عول أهل الكوفة على رأيه ورأي أصحابه، وكان لديهم أثبت الناس في الفقه كما قال علقمة لمسروق: هل أحد منهم أثبت من عبد الله[5].

إن عبد الله بن مسعود هو شيخ شيوخ العراق، ورأس مدرسة الرأي في الكوفة، وهو ينتمي إلى أسرة فقيرة من أحلاف قريش، فأبوه مسعود بن غافل الهذلي حليف عبد الله بن الحارث بن زهرة، وأمه أم عبد بنت عبد ودّ بن سواد من بني هذيل أيضاً، وكان عبد الله ينسب أحياناً إلى أمه فيقال له: ابن أم عبد، كان من أول الناس إسلاماً[6]، حتى روي أنه سادس ستة أسلموا فقد جاء عنه: «لقد رأيتني سادس ستة ما على ظهر الأرض مسلم غيرنا». وهو أول من جهر بالقرآن، وأسمعه قريشاً

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للأساتذة السايس والسبكي والبربري ص ١٥٤.
(٢) الفكر السامي جـ ٢ ص ٩٦.
(٣) الفكر السامي جـ ٢ ص ٩٦.
(٤) بنيت الكوفة في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة ١٧ هـ. وهي نفس السنة التي مصرت فيها البصرة (يرجع في معرفة سبب بنائها إلى معجم البلدان لياقوت جـ ٧ ص ٢٩٥ ط السعادة).
(٥) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٥٧.
(٦) الطبقات الكبرى لابن سعد ١٠٧/١/٣.

بمكة، هاجر الهجرتين وشاهد المشاهد كلها[1]، ولازم النبي ﷺ يخدمه وسمح له أن يدخل بيته حين لا يسمح لغيره، وكان من كثرة ملازمته للرسول يظن أنه من أهله[2] فلذا سبق غيره في العلم، واطلع على ما لم يطلع عليه سواه، قال عقبة بن عمرو: ما أرى أحداً أعلم بما أنزل على محمد ﷺ من عبد الله، فقال أبو موسى: «إن تقل ذلك فإنه كان يسمع حين لا نسمع ويدخل حين لا ندخل»[3] وروي عن علي كرم الله وجهه أنه حين سأل أهل الكوفة عن عبد الله، وسمع منهم الثناء عليه والإعجاب به قال: وأنا أقول فيه مثل الذي قالوا أو أفضل، قرأ القرآن، فأحل حلاله وحرم حرامه، فقيه في الدين عالم بالسنة[4].

وما ذكره الإمام علي عن ابن مسعود يشير إلى جانب هام في حياته، فقد كان من كتاب الوحي، وكان أكثر الصحابة معرفة بأسباب النزول.. لكثرة ملازمته للرسول روى مسروق عن عبد الله قال: «والذي لا إله غيره ما من كتاب الله سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه»[5]، وقد وثق الرسول روايته للقرآن ودعا إلى الأخذ عنه والتعلم منه، جاء عن مسروق قال: كنا عند عبد الله بن عمرو، فذكرنا حديثاً عن عبد الله بن مسعود، فقال: إن ذاك الرجل لا أزال أحبه بعد شيء سمعته من رسول الله ﷺ يقوله، سمعته يقول: «اقرأوا القرآن من أربعة نفر: من ابن أم عبد ـ فبدأ به ـ، ومن أبي بن كعب، ومن سالم مولى أبي حذيفة، ومن معاذ بن جبل»[6].

وكان الرسول الكريم يحب سماع القرآن من ابن مسعود، ويقول عنه بأنه يقرأ القرآن غضاً كما أنزل[7]، ولم يزل ابن مسعود أثير المنزلة لدى الرسول، وأقرب الناس إلى قلبه حتى انتقل إلى جوار ربه، فقد قال ﷺ: «لو كنت مؤمراً أحداً دون شورى

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد ١٠٧/١/٣.
(٢) صحيح مسلم ص ١٩١١ حديث رقم (٢٤٦٠).
(٣) إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣.
(٤) الطبقات الكبرى ١١٠/١/٣.
(٥) صحيح مسلم ص ١٩١٣ حديث رقم (٢٤٦٣).
(٦) صحيح مسلم ص ١٩١٣ حديث رقم (٢٤٦٤).
(٧) تفسير القرطبي جـ ١ ص ٥٧ ط مصورة عن ط دار الكتب.

المسلمين لأمرت ابن أم عبد»[1].

لقد كان عبد الله من أكبر علماء الصحابة، وأرفعهم قدراً، إليه انتهى علم القرآن والسنة، وكفى بذلك علماً.

٢٤ - هذا طرف يسير عن عبد الله بن مسعود الذي آثر به عمر بن الخطاب أهل الكوفة على نفسه فأرسله إليهم معلماً ومرشداً، فكانت إقامته بينهم خيراً وبركة، وكانت حلقاته العلمية في تلك المدينة فتحاً مبيناً في تاريخها، فقد كانت بداية طيبة لمدرسة فقهية نسبت إليها، وكان لها دور بارز وهام في تاريخنا الفقهي.

وأما طريقة ابن مسعود أو منهجه الفقهي فكان نفس منهج عمر بن الخطاب تقريباً، فابن مسعود يعتد بالرأي حيث لا نص وهكذا كان عمر، وابن مسعود يقل من التحديث؛ لوصية عمر، وأيضاً خوفاً من أن يحدث عن الرسول ما لم يقله، روي عن مسروق قال: حدث يوماً (يعني ابن مسعود) حديثاً فقال: «سمعت رسول الله ﷺ، ثم أرعد وأرعدت ثيابه، ثم قال: أو نحو ذا أو شبه ذا»[2] وابن مسعود يراعي المصلحة العامة، وهذا ما كان عمر يتوخاه في اجتهاده، ولكن هذا لا يعني أن ابن مسعود مقلد لعمر، فهو - وإن تشابه معه في المنهج أو الطريقة - ، خالفه في مسائل كثيرة، يقول ابن القيم: «فخلاف ابن مسعود أشهر من أن يتكلف إيراده، وإنما كان يوافقه كما يوافق العالم العالم»[3]، ثم ذكر ابن القيم أن ابن مسعود وافق عمر في أربع مسائل على حين خالفه في نحو مائة مسألة[4]. وقد شهد عمر لابن مسعود[5] بالعلم، وكان يستفتيه أحياناً[6]، وفيما كتبه لأهل الكوفة عنه أوضح دليل على تقدير عمر له مما يؤكد أن التشابه في المنهج بينهما لا يعتبر اتباعاً أو تقليداً، وأن كلا من الرجلين فقيه مجتهد.

٢٥ - وأقام ابن مسعود في الكوفة من سنة بنائها إلى أواخر خلافة عثمان[7] رضي الله عنه،

(١) الطبقات الكبرى ٣/١٠٩.
(٢) المصدر السابق: ٣/١١٠.
(٣) إعلام الموقعين ٢/١٧٠.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق ١/١٣.
(٦) المصدر السابق ١/١٧١.
(٧) يروى أن عثمان رضي الله عنه حين ألف لجنة لنسخ المصحف العثماني أغفل ابن مسعود فلم يكن مع الذين قاموا بهذا العمل الجليل، وقد أثار هذا غضب ابن مسعود، ثقة منه بأنه خير من يقوم به، =

يعلم أهلها القرآن ويفقههم في الدين، ويفتيهم فيما يسألون عنه، وقد عني بذلك عناية لا مزيد عليها، فامتلأت الكوفة بالقراء والفقهاء حتى إن الإمام علياً كرم الله وجهه لما انتقل إليها سر من كثرة فقهائها. وقال: «رحم الله ابن أم عبد قد ملأ هذه القرية علماً» وقال سعيد بن جبير عن تلاميذ عبد الله: «كان أصحاب عبد الله سرج هذه القرية (يعني الكوفة)»[1].

والإمام علي قد أقام في الكوفة واتخذها مستقراً ومقاماً في مدة خلافته، وكان يجتهد برأيه حيث لا نص[2]، ولكن اشتغاله بالسياسة ومشكلاتها المختلفة في زمنه، لم يجعل له تأثيراً في الكوفة من الناحية الفقهية كتأثير ابن مسعود، كما أن الذين توطنوا الكوفة من الصحابة وهم نحو ألف وخمسمائة بينهم نحو سبعين بدرياً[3] كان لهم أيضاً أثرهم في ازدهار الحركة العلمية في تلك المدينة، غير أن ابن مسعود طبع الاتجاه الفقهي فيها بطابعه بوجه عام.

٢٦ - واشتهر من تلاميذ عبد الله أو مدرسته ستة كانوا يعلمون القرآن ويفتون الناس وينشرون فقه ابن مسعود في الكوفة، وقد اتفقت الروايات وربما وصلت إلى حد الإجماع على أسماء ثلاثة منهم وهم علقمة بن قيس النخعي، ومسروق بن الأجدع الهمداني، والقاضي شريح، وترجح الروايات ذكر الأسود بن يزيد بن قيس النخعي وهو ابن أخي علقمة، والشعبي وهو أبو عمرو الكوفي، ومنهم من يذكر عبيدة بن عمرو السلماني أو الحارث الأعور، أو عمرو بن شرحبيل الهمداني.

وأما إبراهيم النخعي فإنه يعد إمام الكوفة وفقيهها ولا يعد من الستة؛ لأن له مكانة خاصة، وأثراً كبيراً في مدرسة الكوفة وسأتحدث عنه بشيء من التفصيل بعد قليل.

ومن المؤرخين من يروي أن أصحاب عبد الله خمسة كما نقل عن حماد حين سئل عنهم، وروي عن ابن سيرين أنهم أربعة[4].

= فبعث عثمان إليه يأمره بالخروج إلى المدينة وأحب أعداء عثمان أن يزينوا لابن مسعود مقاومة عثمان وعدم الإذعان لأمره، ولكنه نزه نفسه عن ذلك وقال: إنها ستكون أمور وفتن لا أحب أن أكون أول من فتحها، ثم ذهب إلى المدينة وظل يحترم عثمان حتى توفي سنة ٣٢ هـ (انظر زعماء الإسلام للدكتور حسن إبراهيم حسن ص ١٦٤).
(١) فجر الإسلام ص ١٨٤.
(٢) مقدمة كتاب السير الكبير، ص ٢٥، ط جامعة القاهرة.
(٣) مقدمة نصب الراية للشيخ محمد زاهد الكوثري ص ٣٠.
(٤) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٥٣.

ومهما يكن من تباين بين المؤرخين في عدد هؤلاء الأصحاب المشهورين وأسمائهم فهم قد خلفوا ابن مسعود في الكوفة ينافحون عن آرائه ويسلكون نهجه لا يهابون الفتيا، ويعملون عقولهم إذا أعوزهم النص من كتاب أو سنة.

وتعددت حلقات الدرس، بالمساجد وملئت بطلاب العلم، وزاد من النشاط العلمي أن بعض الصحابة الذين توطنوا الكوفة قد أخذ عن غير ابن مسعود كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس ومعاذ بن جبل ونحوهم، فكان ذلك عاملاً من عوامل نمو الحركة العلمية وازدهارها، ويضاف إلى هذا أن الأحداث السياسية وما نجم عنها من شقاق بين المسلمين وتشيع لطائفة دون أخرى، فضلاً عن الظروف التاريخية والاجتماعية في العراق، أدت كلها إلى تطور مدرسة الكوفة وغلبة الرأي عليها، كما أدت كذلك إلى نمو الحركة العلمية ونضجها، واشتهار عدد كبير من علماء الكوفة في مجال الدراسات الفقهية وغيرها.

٢٧ ـ فالعراق قطر له تاريخ عريق في الحضارة والثقافة، تعاقبت عليه أمم متحضرة من نحو ثلاثين قرناً قبل الميلاد، فالبابليون والأشوريون والكلدانيون والفرس واليونان، كل هؤلاء أنشأوا في العراق ممالك تختلف صبغتها وكانت مدنيتهم مناراً يلقي أشعته على ما حوله من البلدان[2].

والعراق قبل الفتح الإسلامي كان ضمن حدود الدولة الفارسية، وكان للفرس أديان مختلفة تدور جميعها حول المبدأ الثنوي، ومن أهمها الزرادشتية، والمانوية، والمزدكية[1].

وقد عرف العرب العراق قبل الإسلام، فقد نزلت به في الجاهلية قبائل من بكر وربيعة، ثم كونوا فيه إمارة هي إمارة المناذرة في الحيرة في عهد سابور الأول ملك الفرس عام ٢٤٠ م، وفي هذه الإمارة التي خضعت للفرس انتشرت النصرانية، كما انتشرت الفلسفة اليونانية، ذلك أن الحكومة الفارسية في عهد هرمز الأول أنشأت مستعمرات كونتها من أسرى الحرب الرومانيين، وكان من بين هؤلاء من تثقف بالثقافة اليونانية، ومنهم من كان يفوق الفرس في الفن والهندسة والطب، فاستخدموه في مهام شؤونهم، ومن هؤلاء من نزلوا الحيرة، ويظن بعضهم أنهم هم منبع

(١) فجر الإسلام ص ١٧٩.
(٢) انظر في معرفة هذه المذاهب الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٦٣ وفجر الإسلام ص ٩٩.

النصرانية فيها، وعلى كل حال، فقد كان في الحيرة مبشرون بالنصرانية وداعون إليها[1].

فالنصرانية عرفت في الحيرة كما عرفت في غيرها من الأقاليم الفارسية عن طريق الأسرى الرومانيين، كما يذهب بعض المؤرخين، وكان هؤلاء الأسرى من النساطرة الذين لهم إلمام بعلوم اليونان[2].

٢٨ ـ هذه المذاهب الدينية، وتلك الحضارات المختلفة لعبت دوراً كبيراً في تاريخ العراق الثقافي والفكري بعد الإسلام، فمن أسلم من أهل العراق لم يتجرد كثير منهم من عقائدهم الموروثة أجيالاً، وبمرور الزمن صبغوا آراءهم بصبغة إسلامية، فضلاً عن رغبتهم في استعادة حضارتهم القديمة وعلمهم الموروث، وكان هذا يدفع بعض المسلمين إلى مناقشة هؤلاء ودحض آرائهم [3]، وقد أدى هذا إلى لون من التلاقح الفكري، والتأثر الحضاري كان من آثاره الجدل العلمي الذي تميز بالمنطق والبرهان.

يضاف إلى هذا أن أهل العراق بعد الإسلام توفروا على الاشتغال بالعلم حتى صاروا حماة الثقافة الإسلامية، فهم من جهة يعيشون في قطر غنيّ يتوافر فيه العيش، فيجد الناس من أوقاتهم ما يسمح لهم بالاشتغال بالعلم، ومن جهة أخرى، كانوا يدركون أن العرب أصحاب السيادة والسلطان، فجدوا هم في طلب العلم، لدينهم ودنياهم حتى بزوا العرب وأصبح منهم أعلام الفكر وعلماء الإسلام[4].

٢٩ ـ وإذا كانت الأمة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه قد تفرقت كلمتها، واقتتل أبناؤها، فإن العراق كان أكبر الأقاليم الإسلامية ميداناً للحروب والفتن[5] كما كان مجالاً لصراع فكري حول تلك الأحداث الدامية التي شهدها العراق، وقد تولد عن هذا الصراع والجدل ظهور الفرق المختلفة، وما أثارته من قضايا دينية وفكرية. . . .

وحين انقسم المسلمون إلى أحزاب وفرق، كان هذا سبيلاً دخل منه أعداء الإسلام،

(١) فجر الإسلام ص ١١٢.
(٢) الرأي في الفقه الإسلامي، ص ٧٦.
(٣) فجر الإسلام ص ١١٢.
(٤) انظر مقدمة ابن خلدون، ص ٦٢٢. ففيها حديث على أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم وتعليل ذلك.
(٥) فجر الإسلام، ص ١٨٢.

لنفث سمومهم ونشر أباطيلهم، يريدون أن يمكنوا للفرقة، وأن يزلزلوا أركان الدين الذي أزال ملكهم وجعل للعرب سلطاناً عليهم فتقولوا على الرسول ما لم يقله، وأمعنوا في الكذب والوضع متخذين التقرب إلى بعض الأحزاب ذريعة لأهدافهم الخبيثة وأطماعهم البعيدة[١]، من أجل هذا احتاط فقهاء العراق في قبول السنة، وتشددوا في الرواية، وهم قبل ذلك قد اكتفوا بأحاديث من نزل العراق من الصحابة، وهؤلاء تأثروا بابن مسعود في قلة الرواية، ولهذا لم يكن حظ العراق من السنة في القرن الأول كحظ الحجاز، غير أن البيئة العراقية كانت تزخر بالقضايا والوقائع التي تجد كل يوم، فكان على الفقهاء أن يجتهدوا؛ لبيان أحكام الأحداث المتجددة، وما دامت النصوص لا تحيط بكل ما يقع من أحداث، وما دام فقهاء العراق قد قلت بضاعتهم من السنة، بسبب ما أومأت إليه آنفاً، وكذلك لبعدهم عن المدينة مركز التشريع، فقد غلب الرأي على اجتهادهم، وتميزوا بروح الجدل والمنطق والقياس والتخريج؛ لأن العراق بثقافاته القديمة، وحضاراته التليدة، وما حدث فيه من امتزاج عقليات متباينة بعد الفتح، وما أثير في حلقات العلم من جدال حول الأحداث الدامية التي كان العراق مسرحاً لها، كل ذلك ساعد على أن يكون أكثر البلاد الإسلامية ثروة علمية وأدبية، وأن يكون فقهاؤه وعلماؤه أكثر من سواهم تحرراً في الرأي، وشغفاً بالجدل، وتعلقاً بالمنطق، ولا ننسى أن لشخصية ابن مسعود دورها في نشاط حركة الرأي في مجال الدراسات الفقهية، فقد كان المعلم الأول للعراقيين وهو يعتد بالرأي حيث لا نص، ولكن تلك العوامل غذت البذرة التي وضعها ابن مسعود في تربة جيدة، فنمت وتفرعت، وكان مرور الأيام يزيدها نمواً وسمواً حتى غدت في القرن الثاني دوحة متشابكة الأفنان.

٣٠ ـ وتميز العراق أو الكوفة بوجه خاص بالتوسع في استعمال الرأي كان يقابله في الحجاز أو المدينة تيار يتجه إلى التمسك بالنصوص وإن عرف الرأي في بعض الأحيان.

إن المدينة تختلف عن الكوفة من ناحية الأعراف والتقاليد والثقافة الموروثة والأجناس التي تعيش فيها، كما أنها نأت عن المؤثرات الخارجية، لذلك لم تعرف من الوقائع الجديدة مثل ما عرفت الكوفة، والمدينة فضلاً عن هذا لديها ثروة من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة أكثر من الكوفة، وهذا أمر طبيعي؛ لأنها قصبة

(١) انظر السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ص ١٨٧ ط أولى.

الإسلام الأولى، وفيها تكونت الدولة الإسلامية، فهي عامرة بالصحابة الذين شافهوا الرسول، وسمعوا منه، وحدثوا عنه، وإذا كان بعض الصحابة في زمن عثمان قد ترك المدينة إلى غيرها من الأمصار، فإن عدداً غفيراً من الصحابة وبخاصة أولئك الذين غلبت عليهم الرواية والتمسك بالأثر كعبد الله بن عمر لم يبرح المدينة.

وحين تفرقت كلمة المسلمين وآل الأمر إلى بني أمية آثر كثير من علماء التابعين البعد عن مواطن الفتن فاتجهوا إلى المدينة، وأقاموا بها يعكفون على رواية أحاديث الرسول وفتاوى الصحابة فيما لم يرد فيه نص[١] ويفتون بمقتضى ذلك.

وقد تكونت في المدينة طوعاً لتلك الأسباب مدرسة فقهية من التابعين تميز اجتهادها بالوقوف عند الأثر، وإن اجتهد بعض فقهائها بالرأي حين لا يجد نصاً ولا فتوى لصحابي[٢]....

وقد اشتهر من هذه المدرسة عدد من الفقهاء عرفوا باسم الفقهاء السبعة، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وسليمان بن يسار، وخارجة بن زيد بن ثابت وهؤلاء الفقهاء السبعة تلقي فقههم الإمام مالك رضي الله عنه عن نافع مولى عبد الله بن عمر، وابن شهاب الزهري[٣]، وهم لم يكونوا جميعاً فقهاء أثر فقط بل كان فيهم علماء أثر وفقهاء رأي فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، ولذلك جاء فقه مالك مزاجاً من الأثر والرأي...

٣١ ـ والحقيقة أن فقه العراق لم يكن كله فقه رأي، كما أن فقه الحجاز لم يكن كله فقه أثر، فالأثر كان مشهوراً في العراق، والرأي كان مأخوذاً به في الحجاز، ولكن الرأي عند أهل العراق كان أكثر من الرأي عند أهل المدينة؛ لكثرة الآثار عند المدنيين وقلتها عند العراقيين[٤]، ولكثرة الأحداث عند هؤلاء وقلتها عند أولئك، ولهذا لم يكن الاختلاف بين مدرسة الكوفة ومدرسة المدينة اختلافاً في مصادر التشريع أو

(١) انظر مقدمة كتاب السير الكبير ص ٢٣ ط جامعة القاهرة.
(٢) انظر مقدمة كتاب السير الكبير ص ٢٣.
(٣) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي. وقد توفي سعيد سنة ٩٣ هـ وعروة سنة ٩٤ هـ، وأبو بكر بن عبيد سنة ٩٤ هـ، والقاسم سنة ١٠٨ هـ، وعبيد الله سنة ٩٨ ، وروي سنة ٩٩ هـ، وسليمان سنة ١٠٠ هـ، وخارجة ٩٩ أو سنة ١٠٠ هـ. وانظر في ترجمة هؤلاء وفيات الأعيان، وتذكرة الحفاظ، وتهذيب التهذيب وحلية الأولياء.
(٤) الإمام زيد ص ١٧٥.

المنهج بقدر ما كان اختلافاً في التلقي وتنوعاً في الأساتذة وتبايناً في البيئة والعرف[1].

فالرأي قال به فقهاء العراق والحجاز جميعاً، على اختلاف بينهم في درجة القول به.

والفقه في النصف الثاني من القرن الأول - وإن عرف هذين الاتجاهين في العراق والحجاز - بدأ دوره التأسيسي في هذه الفترة على الرغم من الفتن والثورات الداخلية، فقد اعتزل الفقهاء الأتقياء الحياة العامة؛ لأنهم لم يكونوا على وفاق مع حكام بني أمية بسبب جعلهم الخلافة ملكاً عضوضاً وانحرافهم عن سنة السلف من الخلفاء، وطالما نقد الفقهاء هؤلاء الحكام وعارضوهم أشد المعارضة غير عابئين بما قد ينالهم من عنت وأذى، وكان من أثر ذلك أن انصرف الفقهاء إلى مدارسة العلم ونشره، فأخذ الفقه ينمو وتزداد فروعه، ولكن على منهاج مثالي، لا يمت إلى الحياة العملية إلا بسبب ضعيف، ولذا تعد هذه الفترة تمهيداً لاتجاه الفقه نحو الفرضيات التي صبغته بصبغة نظرية أبعدته عن الاستمداد من الحياة العملية[2].

٣٢ - وقد أسلفت أن إبراهيم النخعي مع معاصرته لتلاميذ ابن مسعود الذين نشروا آراءه في الكوفة لا يعد من الستة المشهورين؛ لأنه أكبر منهم، فهو إمام الكوفة وفقيهها في زمنه كما كان سعيد بن المسيب فقيه المدينة وإمامها.

لقد كان إبراهيم أعلم أهل الكوفة بأصحاب عبد الله ومذهبه[3]، تلقى فقه ابن مسعود، وكان يعجب به، كما تلقى فقه علي وشريح وأبي موسى الأشعري وغير هؤلاء من فقهاء الكوفة بعقلية فاحصة تبحث وراء العلل والأسباب وتؤمن بأن أحكام الشرع معقولة المعنى[4]، وأن هذه الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً.

يقول الشيخ الخضري: «وأما إبراهيم النخعي ومن على طريقته من فقهاء العراق وبعض فقهاء المدينة فإنهم كانوا يستندون أيضاً في فتاويهم إلى الكتاب والسنة إلا أنهم فهموا أن هذه الشريعة لا بد أن تكون لها مصالح مقصودة التحصيل من أجلها شرعت، وصح لهم اعتبار هذه المصالح فجعلوها أساساً للاستنباط فيما لم يروا فيه

---

(١) الاتجاهات الفقهية عند المحدثين ص ١٧ (رسالة دكتوراه للدكتور عبد المجيد محمود مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم).

(٢) انظر الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد جـ ١ ص ١٦٦ - ١٧٠.

(٣) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٥٤.

(٤) الفكر السامي جـ ٢ ص ٩٧.

كتاباً ولا سنة»[1]؛ لذلك توسع إبراهيم في القياس والاستنباط ولم يتهيب الفتيا، وهو مع توسعه في القياس وأخذه بمبدأ تعليل النصوص ابتعد عن الفرضيات والتقديرات، وكان يؤثر الصمت ولا يتكلم في العلم إلا أن يسأل[2].

وإبراهيم إلى جانب مكانته الفقهية يعد من كبار حفاظ الحديث، وقد أدرك طائفة من الصحابة منهم أبو سعيد الخدري وعائشة رضي الله عنها ولكنه روى عن التابعين كثيراً، وكان ينظر إلى معاني ما يرويه من الحديث أكثر من نظره إلى سنده، وكان يستمع إلى الحديث فيرد بعضه ويقبل بعضه بناء على ما أداه إليه نقده وفحصه، وقد روي عنه قوله: «إني لأسمع الحديث فأنظر إلى ما يؤخذ منه وأدع سائره»، وقال فيه الأعمش: «كان إبراهيم صيرفي الحديث» وكان مع هذا يتحرج في الرواية عن الرسول ويؤثر أن يقول: قال الصحابي عن أن يقول: قال رسول الله[3].

إن إبراهيم كان ذا ملكة فقهية خصبة درست الآثار وفتاوى الصحابة والتابعين وبخاصة فقهاء الكوفة منهم، دراسة تقوم على تفهم النصوص، وتتبع العلل والأسباب فهو فقيه رأي وآثار وإن كان الرأي لديه أكثر وبه أعرف وقد جاء عنه: «لا يستقيم رأي بلا رواية ولا رواية بلا رأي» ومن هنا كان بحق أول شخصية فقهية في العراق جعلت لفقه الرأي به كوناً ووجوداً ومعنى مقبولاً، حتى ذهب بعض المؤرخين إلى أن فقه أبي حنيفة لا يختلف عن فقه إبراهيم، وأن شخصية المتأخر فانية في شخصية المتقدم»[4].

يقول الدهلوي: «كان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه لا يجاوزه إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه دقيق النظر في وجوه التخريجات مقبلاً على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلناه فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبي شيبة، ثم قايسه بمذهبه، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة، وهو في تلك المواضع اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[5].

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٤٦.

(٢) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٧٠ ط الهند.

(٣) أبو حنيفة ص ٢٢٧.

(٤) أبو حنيفة ص ٢٢٤.

(٥) حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٤٥.

٣٣ ـ **والذي لا جدال فيه أن أبا حنيفة سلك منهج إبراهيم وطريقته الفقهية، ولكنه يختلف عنه من نواح عدة مما يؤكد أن الاتفاق بينهما في المنهج لا يعني أن المتأخر راوٍ وناقل لفقه المتقدم فحسب.**

لقد تلقى أبو حنيفة فقه إبراهيم عن حماد بن أبي سليمان تلميذ إبراهيم وراوي فقهه، ولكنه أخذ أيضاً عن الشعبي، وكان أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء الرأي ولو أنه عاش بالعراق، كذلك أخذ كثيراً من فقه مكة عن عطاء بن أبي رباح، ومن فقه المدينة عن نافع مولى ابن عمر[١].

والطريقة القياسية التي عرف بها إبراهيم نمت على يد أبي حنيفة نمواً كبيراً حتى عد أعظم فقهاء المسلمين علماً بأوجه القياس وعلله الضابطة له.

ومهارة أبي حنيفة في القياس، وبحثه عن علل الأحكام، وقوله أحياناً بالاستحسان جعله يكثر من التفريع والتقدير ولا يقتصر على ما يسأل عنه كما فعل إبراهيم، ولذلك اتسمت مدرسة العراق على يدي أبي حنيفة بالقياس والفقه التقديري والتفريعات الفقهية المختلفة[٢].

٣٤ ـ إن أبا حنيفة رأس مدرسة الكوفة ثلاثين عاماً، وليس من المعقول أن يظل هذه السنوات مردداً لآراء إبراهيم وناقلاً لفقهه دون أن تكون له شخصية مستقلة في اجتهاده وآرائه.

لقد اجتمع لأبي حنيفة فقه العراق ومكة والمدينة والتقى مع أشهر علماء عصره وناقشهم واستفاد منهم واستفادوا منه حتى أصبح إمام فقهاء العراق غير منازع، وأصبحت حلقته مجمعاً علمياً تخرج فيها جيل من الفقهاء والعلماء قاموا بتدوين الفقه ونشره..

ونهج الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد أو أصول مذهبه كما رويت عنه توضح أنه كان ينظر إلى إبراهيم وأضرابه بأنهم رجال اجتهدوا فعليه أن يجتهد مثلهم، فقد روي عنه «آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بقول أصحابه من شئت منهم وأدع قول من شئت ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم.

(١) أبو حنيفة ص ٢٢٤.
(٢) مقدمة كتاب السير الكبير ص ٢٥.

فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وابن المسيب ـ فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا»[١].

وأصول أبي حنيفة في الاجتهاد بوجه عام تتفق مع أصول الأئمة، وبخاصة أئمة المذاهب الثلاثة الآخرين، ومع هذا أثيرت في عصر أبي حنيفة ضجة كبرى حوله كما استمرت هذه الضجة بعد وفاته، فقد نسبت إليه آراء لم تصدر عنه وعقائد لم يعتقدها، وكان مما اتهم به، قلة بضاعته في الحديث وتقديمه الرأي والقياس على الحديث الصحيح، ولكن المنصفين من العلماء والدارسين قديماً وحديثاً دفعوا تلك التهم الباطلة وكشفوا عن الأسباب التي تكمن وراءها[٢].

٣٥ ـ وكان لأبي حنيفة في حلقته مع تلاميذه طريقة في البحث والدرس تختلف عن طريقة الأستاذ الذي يلقي على تلاميذه وهم يسمعون له ويكتبون عنه دون أن يكون لأحدهم حق الجدل والمناقشة، فهي طريقة الأستاذ الذي لا يستبد برأيه ولا يرى غضاضة في أن يسمع من تلميذ له قولاً يكون أقرب إلى الحق والصواب من قوله، بل هو يهش لذلك ويسعد به ويدعو إليه، فقد نصح تلاميذه بالاجتهاد[٣] وشجعهم عليهم وفتح أمامهم أبوابه، وكان لهم نعم المرشد والموجه فنبغ منهم عدد كثير صاروا أئمة في الفقه والحديث، وكان لهم فضل في تدوين الفقه العراقي وإذاعته بين الناس.

ومن أجل ذلك كان من خصائص المذهب الحنفي أن مسائله دونت بعد أن مرت بمناقشات ومناظرات طويلة، وأن هذه المسائل لا يمكن عزوها كلها إلى شخص بعينه؛ لأنها صدرت عن جماعة كانوا يتشاورون ويتناقشون في ظل أستاذ حريص كل الحرص على أن تدون المسألة بعد أن يستقر الجميع على رأي فيها.

جاء في مقدمة جامع المسانيد: «وكان رحمه الله إذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عنده ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيثبته أبو يوسف رحمه الله، حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج»[٤]. وعن إسحاق بن إبراهيم قال: «كان أصحاب أبي حنيفة يخوضون معه في المسألة فإذا لم يحضر عافية بن يزيد قال أبو حنيفة لا ترفعوا

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للمرحوم الدكتور مصطفى السباعي ص ٣٦٥.
(٢) انظر المصدر السابق ص ٣٦٦ وجامع بيان العلم لابن عبد البر جـ ٢ ص ١٤٨.
(٣) انظر رسالة رسم المفتي لابن عابدين ص ٢٣.
(٤) جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ١ ص ٣٣ ط الهند.

المسألة حتى يحضر عافية فإذا حضر ووافقهم قال أبو حنيفة أثبتوها، وإن لم يوافقهم قال أبو حنيفة لا تثبتوها»[١]

في هذه الحلقة العلمية التي اجتمع فيها كبار الفقهاء والمحدثين، جلس الإمام محمد بن الحسن يطلب العلم، ولم يستمر في هذه الحلقة إلا أربع سنوات؛ لأن أستاذه ورائد فقهاء العراق في القرن الثاني قد توفي سنة ١٥٠ هـ، فأكمل الإمام محمد طلبه للعلم على أبي يوسف، وعلى غيره من فقهاء العراق والشام والحجاز حتى صار إلى ما صار إليه مما أرجو أن أوفق في الحديث عنه في الصفحات التالية بعد عرض موجز لعصر الإمام محمد من النواحي السياسية والاجتماعية والفكرية.

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص ٣٨٩.

الباب الأول

الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية

الفَصل الأوّل

الحياة السياسية

٣٦ - في سنة ١٣٢ هـ - وهي السنة[١] التي ولد فيها الإمام محمد بن الحسن في بعض الآراء - تمكن العباسيون - وهم ينتسبون إلى العباس عم النبي ﷺ - من الإطاحة بالأمويين والقضاء على دولتهم، بعد أن دبروا دعوة سرية ضدهم كانت تتظاهر بالعمل لإعادة الخلافة إلى إمام رضا من آل البيت، ولذلك ظلوا - طوال المدة السرية لدعوتهم - لا يذكرون للناس أنهم طلاب خلافة، وكانوا يشيعون أنهم نهضوا لهذا الأمر، كي يثأروا للشهداء من أبناء فاطمة الزهراء. .[٢].

٣٧ - وبعد أن تم للعباسيين ما أرادوا ونجحوا فيما خططوا له، وبويع أبو العباس السفاح بالخلافة، أخذوا يفتكون بكل من يقف في طريقهم، أو تحوم حوله شبهة في الإخلاص أو الولاء لهم حتى ولو كان وزيراً من وزرائهم[٣]. كذلك انتقم العباسيون من الأمويين انتقاماً مراً قاسياً شمل الأحياء والأموات[٤] والكبار والصغار

---

(١) توفي الإمام محمد سنة ١٨٩ هـ، وبذلك عاصر خمسة من خلفاء بني العباس هم: أبو العباس عبدالله السفاح ١٣٢ - ١٣٦ هـ، أبو جعفر عبد الله المنصور ١٣٦ - ١٥٨ هـ، أبو عبد الله محمد المهدي بن المنصور ١٥٨ - ١٦٩ هـ، أبو محمد موسى الهادي ١٦٩ - ١٧٠ هـ، أبو جعفر هارون الرشيد ١٧٠ - ١٩٣ هـ.

(٢) انظر تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول للدكتور شوقي ضيف ص ١٣، ط دار المعارف.

(٣) انظر تاريخ الطبري جـ ٧ ص ٤٤٨ ت أبو الفضل إبراهيم ط دار المعارف، والبداية والنهاية لابن كثير جـ ١٠ ص ٥٣، ط بيروت سنة ١٩٦٦ والحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية للأستاذ الدكتور محمد جمال سرور ص ١٧٨ ط ثالثة. دار الفكر العربي.

(٤) روى بعض المؤرخين أن قبور بني أمية نبشت، وأن بعض الجثث صلبت وحرقت (راجع الكامل في التاريخ لابن الأثير جـ ٥ ص ١٦١، ومروج الذهب للمسعودي جـ ٣ ص ١٤١).

والرجال والنساء(١).

وكان هذا دافعاً لعبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك المعروف بالداخل إلى أن يفر إلى الأندلس، ليؤسس هناك دولة أموية جديدة لم تستطع الخلافة العباسية التغلب عليها، وقد ظلت هذه الدولة نحو ثلاثمائة عام.

٣٨ ـ وأدت سياسة القمع والإرهاب إلى قيام ثورات مختلفة ضد العباسيين، وكان قيام هذه الثورات خطراً يهدد الدولة الجديدة، إلا أن العباسيين واجهوا الثائرين عليهم من عرب(٢) وعلويين وموال(٣) وشعوبيين وزنادقة بحزم وعزم ودهاء ومكر، واعتمدوا في القضاء على كل من ناوأهم أو تمرد عليهم على سياسة الخديعة والغدر واستطاعوا ـ بعد نحو خمسة عشر عاماً(٤) من قيام دولتهم خاضوا خلالها معارك كثيرة كان سلاحها السيف والكيد ـ أن يوطدوا قواعد هذه الدولة، ويهزموا كل الخارجين عليها والثائرين ضدها.

٣٩ ـ على أن الدولة العباسية تعرضت لخطر آخر هو خطر الصراع بين العباسيين أنفسهم حول الخلافة، ولكن هذا الخطر دفعته الحيلة والسياسة في كثير من الأحيان.

وكان لأبي جعفر المنصور دور بارز في القضاء على كل ما تعرضت له الدولة من أخطار ومشكلات، ولذا يعده المؤرخون المؤسس الحقيقي للدولة العباسية؛ لأنه اضطلع منذ قيامها بمحاربة الخارجين(٥) عليها، وكان معروفاً بالحذر واليقظة والدهاء والغدر، كما كان مشهوراً بالبخل ومحاسبته(٦) الدقيقة للعمال، وكان هذا من عوامل نجاحه في تأصيل الدولة ومحاربة أعدائها، فقد تجمعت لديه بسبب هذا ثروة طائلة ـ فضلاً عما صادره من أموال ـ ساعدته على الإنشاء والتعمير وعلى التخلص من بعض الثائرين.

وجاء المهدي بعد المنصور فوجد خزانة الدولة عامرة بالأموال، فبسط يده في العطاء ورد المظالم إلى أصحابها وقرب العلويين وأوقف اضطهادهم وقام بإصلاحات داخلية

---

(١) مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٠٧.
(٢) الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية، ص ١٧٩.
(٣) في التاريخ العباسي للأستاذ شاكر مصطفى ص ٦٣ ط الجامعة السورية.
(٤) المصدر السابق ص ٧٢.
(٥) الفخري في الآداب السلطانية ص ١٨٨ ط أوروبا سنة ١٨٥٨ م.
(٦) الفخري في الآداب السلطانية ص ١٨٨ ط أوروبا سنة ١٨٥٨ م.

كثيرة، وأصبح كما قال عنه المسعودي(١): محبباً إلى العام والخاص.

وجنح المهدي إلى الدعة ورغب عن الإشراف بنفسه على كل أمر من أمور الدولة ـ فقد استقرت بعد أن مرت بدور التأسيس والبناء في عهد السفاح والمنصور ـ وترك ذلك لوزرائه يتصرفون كما يشاءون دون الرجوع إلى الخليفة في كثير من الأمور فضعف نفوذ الخليفة وصار الوزير صاحب الكلمة الأولى غالباً، وأضحت الوزارة ميداناً للصراع والدسائس من أجل هذا...

وبمرور الزمن نمت سلطة الوزير حتى كادت في عهد الرشيد تسلبه كل نفوذ وسلطان، فكانت نكبة البرامكة رد فعل لما آلت إليه الوزارة من قوة تقلصت إزاءها قوة الخليفة(٢).

٤ ـ ويتضح من كل ما سبق أن العصر العباسي لم يكن في الواقع إلا انتقال السلطة من أسرة إلى أسرة أخرى دون تغيير جوهري في الحياة السياسية، وأن ما تنادى به العباسيون من الجهاد لنصرة المظلومين وتحقيق العدالة للجميع كان مجرد ستار أخفوا وراءه مطامعهم وآمالهم، وليس أدل على ذلك من المعاملة السيئة التي عاملوا بها العلويين، فقد بلغت من القسوة درجة لم تصل إليها معاملة الأمويين لهم حتى أخذ العلويون يذكرون عهد بني أمية بالثناء، ويرون أن للأمويين أخلاقاً ليست لأبي جعفر(٣).

إن العباسيين أرادوا لأنفسهم ملكاً عضوضاً وسلطاناً قوياً لا يزاحمهم فيه أحد، فلما نجحوا فيما خططوا له لم يرحموا كل من تمرد عليهم وثار ضدهم، أو بدا منه النفور من حكمهم وسياستهم، كما أنهم لم يحترموا عهداً أبرموه أو أماناً منحوه ما دام في نقض ذلك العهد وهذا الأمان مصلحة لهم بالرغم من معارضة المعارضين من الفقهاء والعلماء.

٤ ـ ويأخذ المؤرخون على أبي جعفر أنه غدر بابن هبيرة، وقد أعطاه الأمان، ولم يبد منه ما يدعو إلى الفتك به، وغدر بعمه عبد الله بن علي بعد أن أمنه، كما غدر بأبي مسلم

---

(١) مروج الذهب جـ ٣ ص ٣٥٢ ت الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد.
(٢) يذكر المؤرخون لنكبة البرامكة أسباباً عدة مختلفة، ومع هذا فإن إحساس الرشيد بسيطرتهم واتساع نفوذهم يعد السبب الأول للفتك بهم والتخلص منهم (انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٥، وما بعدها ط التقدم).
(٣) في التاريخ العباسي ص ٧٤.

بعد أن طمأنه، وأما الرشيد فقد كتب بخطه أماناً ليحيى بن عبد الله بن الحسن بعد أن فر إلى بلاد الديلم عقب موقعة «فخ» ومبايعة الناس له واشتداد خطره، في تلك البلاد ثم قدومه مع الفضل بن يحيى البرمكي الذي سيره الرشيد في خمسين ألف جندي لمحاربة يحيى، ولكن الرشيد بعد أن قابل يحيى بالحفاوة والإكرام لم يلبث أن حبسه في داره، واستفتى الفقهاء في نقض الأمان ومنهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ويحدثنا الصيمري[1] عن قصة هذا الأمان وموقف الفقهاء منه حين استفتاهم الرشيد فذكر أن الرشيد لما ورد الرقة طلب محمد بن الحسن، والحسن بن زياد، وأبا البختري وهب بن وهب وكان هذا قاضي القضاة بعد وفاة أبي يوسف، ثم أخرج إليهم أمان يحيى فقال فيه محمد بن الحسن: هذا أمان مؤكد لا حيلة في نقضه، وقال الحسن بصوت واه: هذا أمان، أما أبو البختري فقد قال: هذا رجل سوء فلا أمان له، ثم شق الكتاب بسكين نصفين، وقال للرشيد: اقتله ودمه في عنقي... وجاء في رواية أخرى أن الرشيد رمى الإمام محمداً بدواة فشجه حينما أفتاه على خلاف هواه، وأن محمداً لما خرج جعل يبكي بكاء شديداً فقيل له: أتبكي من هذه الشجة؟ فقال: لا والله، ولكن أبكي لتقصيري، فقد كان ينبغي لما قال أبو البختري، ما قال أن أقول له: من أين قلت ذلك، حتى أقيم عليه الحجة بفساد ما قاله...

وقتل الرشيد يحيى ونقض الأمان ولم يأخذ برأي الإمام محمد وأمثاله، ويروى أن الرشيد لم يقتل يحيى وإنما مات في الحبس بعد مدة[2].

ويشكك العلامة أبو عبد الله محمد بن إبراهيم[3] الوزير اليماني في صحة هذا الأمان، وموقف الفقهاء منه، ولكن هذا التشكيك لا محل له، لأن المؤرخين الأقدمين تحدثوا عنه.

٤٢ - وهذه السياسة الاستبدادية لقيت، كما أسلفت، مقاومة مسلحة كما لقيت مقاومة من نوع آخر تمثلت فيما صدر عن بعض الفقهاء من آراء تتهم بني العباس وولاتهم بنقض العهود، وسفك الدماء وأخذ الأموال بغير حق، كما حدث من الإمام الأوزاعي مع عبد الله بن علي - عم[4] السفاح - وكما يروي الشافعي عن ابن أبي ذئب أنه قال

(١) أخبار أبي حنيفة وأصحابه ورقة/ ٦١، مخطوط بدار الكتب المصرية، تاريخ/تيمور تحت رقم ٣١٠.

(٢) انظر بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني للمرحوم الشيخ الكوثري ص ٤٠، ٤١ ط الخانجي.

(٣) انظر الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم جـ ٢ ص ٤٩، ط الدمشقي.

(٤) انظر البداية والنهاية لابن كثير، جـ ١٠ ص ١١٨.

لأبي جعفر: أشهد أنك أخذت المال من غير حقه وجعلته في غير أهله...[1].

ويروي ابن جرير عن الإمام مالك أنه أفتى بمبايعة محمد بن عبد الله لما خرج على أبي جعفر بالمدينة سنة ١٤٥ هـ، فقيل له: فإن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين وليس لمكره بيعة[2].

وأوذي الإمام مالك بسبب هذه الفتوى التي تحمل في طياتها رغبة الثورة ضد العباسيين، وتنقم عليهم إكراه الناس على البيعة لهم والرضا بهم، وكأنه بذلك يرى أن الحكم العباسي حكم جائر، وأن الخروج عليه حق وواجب.

وجهر الإمام أبو حنيفة بمناصرة العلويين[3] الخارجين على الدولة العباسية ونقد سياسة أبي جعفر في دروسه، بمسجد الكوفة نقداً صريحاً، فأوذي إيذاء شديداً، حتى ان بعض المؤرخين يعزو وفاة هذا الإمام الجليل إلى ما نزل به من اضطهاد وتعذيب.

وموقف الإمام محمد من الرشيد حين استفتاه في أمان يحيى بن عبد الله فيه تعريض بسياسة الرشيد التي لا ترعى العهود.

٤٣ - ومواقف هؤلاء الأئمة وأضرابهم من الدولة العباسية يضع الرأي[4] القائل بأن العباسيين أحسنوا إلى الفقهاء وشجعوهم، فازدهرت الحياة الفقهية في عهدهم ازدهاراً قوياً - موضع التمحيص والتحقيق والمراجعة. والحقيقة التاريخية أن الحياة

(١) مالك بن أنس إمام دار الهجرة للأستاذ عبد الحليم الجندي، ص ١٦٠ ط دار المعارف. وابن أبي ذئب، هو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة، من أهل المدينة، تابعي فقيه محدث، وكان من أورع الناس وأفضلهم في عصره (انظر تهذيب التهذيب جـ ٩ ص ٣٠٣).

(٢) البداية والنهاية، جـ ١٠، ص ٨٤.

(٣) يذكر المؤرخون أن أبا جعفر طلب من أبي حنيفة أن يتولى القضاء أو يشرف على القضاة فرفض فعوقب بالضرب والسجن، ولكن السبب الحقيقي لهذا العقاب الذي ناله هو ما عرف به أبو حنيفة من ميل للعلويين، وهذا الميل لدى أبي جعفر لون من الثورة عليه وعدم الرضا بحكمه، فإذا صدر عن إمام له مكانته بين الناس، كان خطراً جسيماً حاول المنصور دفعه بالحيلة، فما أجدت شيئاً فلجأ إلى الحبس والضرب غير أن أبا حنيفة صبر صبر الشهداء وضرب أروع الأمثلة في الحفاظ على كرامة العلماء. (انظر أبو حنيفة للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص ١٣٨ وما بعدها ط ثانية دار الفكر العربي).

(٤) انظر محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، عصر نشأة المذاهب للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ص ٣٩ ط معهد الدراسات العربية.

الفكرية بوجه عام والفقهية بوجه خاص نمت في العصر العباسي الأول وأثمرت أطيب الثمرات، وأن بعض خلفاء بني العباس رغبوا في سياسة الأمة، طوعاً لأحكام الدين الحنيف وطلبوا من بعض الفقهاء أن يضعوا لهم الكتب التي تساعدهم في تنفيذ ما يرغبون[1]، ولكن هذا لا يعني أن ازدهار الحياة الفقهية مردها إلى إحسان هذه الدولة وتكريمها للعلم والعلماء، فقد قامت الدولة العباسية باسم الدين، وكان هذا من عوامل نجاحها، وإقبال الناس عليها، وبخاصة الموالي، وكان على العباسيين بعد نجاح دعوتهم أن يضفوا على حكمهم طابع الدين حتى لا يتناقضوا في سياستهم مع مبادئهم التي دعوا إليها وقاموا من أجل تحقيقها، فلا ينفر الناس منهم أو يثورون عليهم[2].

ومن أجل هذه الغاية يتقرب الخلفاء من الفقهاء لا رغبة صادقة في أن يأخذوا عنهم، وينزلوا على ما يفتون به في أقوالهم وأفعالهم، ولكن حرصاً على أن يكون هؤلاء الفقهاء درعاً للدولة؛ لأنهم محل الثقة من العامة يرونهم حماة الدين ولسان الشرع وأهل الفتيا، فسعي الخلفاء إليهم يؤدي إلى تحبيب الناس في هؤلاء الخلفاء والامتثال لحكمهم والحنق على كل ثائر ضدهم، ويؤكد ما ذهبت إليه من أن صلة الخلفاء بالفقهاء عمل سياسي وليس عملاً دينياً خالصاً ما كان يتعرض له كل فقيه من أذى واضطهاد إذا صدر عنه ما ينال من الخليفة أو يتعارض مع رغبته، وإن كان هو الحق الصراح. . . ولهذا ازور بعض الفقهاء عن مجالس الخلفاء، حتى لا تكون مشاركتهم في هذه المجالس مشاركة فيما يقترف الخلفاء من أعمال لا يقرها شرع الله.

فازدهار الحياة الفقهية في العصر العباسي الأول إذن ليس مصدره رعاية خلفاء بني العباس للفقه والفقهاء فهذه الرعاية كانت ترمي إلى هدف آخر غير خدمة العلم وأهله، ومع هذا ساعدت دون قصد في نهضة الحياة الفقهية، ولكنها لم تكن عاملاً جوهرياً فيها. . .

(١) لقد طلب الرشيد من أبي يوسف أن يكتب له كتاباً جامعاً للأحكام المالية وما يتصل بها فكتب أبو يوسف كتابه الخالد «الخراج» وصدره بمقدمة نفيسة ضمنها كثيراً من النصائح والوصايا لأمير المؤمنين.

(٢) جاء في كتاب في التاريخ العباسي، ص ٦٨، نقلاً من كتاب الفخري في الآداب السلطانية عن سياسة العباسيين: والحق أن العباسيين بحكم الطريق الذي اصطفوه أثناء الدعوة العباسية للوصول إلى الخلافة، اندفعوا في الأخذ بالصبغة الدينية، وتلك الدعوة التي استخدموها لتنفير الناس من الحكم الأموي تطورت في عهدهم وووجهت بكثير من الدهاء لكسب ثقة الأمة وتثبيت حبها لهم.

٤٤ ـ وإذا كانت الدولة العباسية قد واجهت مشكلات داخلية متعددة، وتمكنت من التغلب على هذه المشكلات بوسائل مختلفة، فإنها واجهت أيضاً من جيرانها بعض المتاعب وبخاصة من الروم البيزنطيين، فقد دأب هؤلاء على نقض العهود والإغارة على الثغور الإسلامية، وكانت الحروب سجالاً في بعض المعارك بين العرب والروم، ولكن العرب في النهاية كانت لهم الغلبة والظهور وحملوا أعداءهم على الإذعان لشروطهم.

والملاحظ أن الحروب الكثيرة التي دارت رحاها بين العرب والروم طوال القرن الثاني لم ينجم عنها تغيير يذكر في الحدود[1]، فالجيوش الإسلامية لم تكن تسعى للفتح والغزو، ولكنها كانت تنتقم لكل عدوان يقع على أرضها كما كانت بغاراتها وحملاتها في الصيف والشتاء تريد أن تؤكد قوة الدولة، وترهب أعداءها أكثر من أي شيء آخر.

وكان هروب عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، وتأسيسه دولة أموية بها تقف من الدولة العباسية موقف العداء من العوامل التي جعلت الحروب بين هذه الدولة وجيرانها لا تتعدى نطاق الانتقام وتأكيد القوة مع الاهتمام ببناء الثغور وتحصين العواصم حتى لا تتعرض الدولة لعمل خارجي مع جيرانها ينال منها، أو يضعف سلطانها فتكون الفرصة متاحة لعبد الرحمن الداخل للإغارة على شمال إفريقيا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى انتهجت الدولة العباسية سياسة المودة والصداقة مع بعض الدول الأجنبية لحماية نفسها من أخطار أي تحالف أموي مع دولة من تلك الدول[2].

٤٥ ـ وبعد فإن سياسة العباسيين في القرن الثاني تميزت بالعمل على توطيد دعائم الدولة، والقضاء على الخارجين عليها، وقد نجح العباسيون في إقامة دولة قوية بسطت سلطانها على العالم الإسلامي كله ـ ما عدا الأندلس ـ وتحقق لهذه الدولة من أسباب

(١) في التاريخ العباسي ص ٧٨ ولكثرة الحروب بين الدولة العباسية، وغيرها من الدول الأجنبية يهتم فقهاء القرن الثاني بتفصيل القواعد التي تحكم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في حالتي السلم والحرب، وكان الإمام محمد بن الحسن أول فقيه تحدث في تفصيل وشمول في هذا الموضوع في كتابه «السير الكبير» ولهذا يعدّ بحق مؤسساً للقانون الدولي العام، وسيأتي بيان ذلك في الباب الرابع إن شاء الله.

(٢) انظر مالك ترجمة محررة للمرحوم الأستاذ أمين الخولي، جـ ١ ص ١٩٨ ط الحلبي.

الحضارة والرخاء ما جعلها - ولا سيما في عصر الرشيد - رمزاً للترف[١]، ورغد العيش وحياة اللهو والغناء، غير أن الذين تمتعوا برخاء الدولة وثروتها الطائلة هم طبقة الحكام ومن يلوذون بهم ويدورون في فلكهم، وأما عامة الشعب فقد عاشت في بؤس وحرمان، وكانت الهوة السحيقة بين حياة الطبقة الحاكمة وحياة عامة الشعب من أهم عوامل ضعف الدولة وتمزقها وانهيارها...

* * *

(١) انظر حضارة الإسلام في دار السلام تأليف جميل نخلة المدور، وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، وتاريخ العرب ومختصر التمدن الإسلامي للسيد أمير علي وترجمة رياض رأفت وفي قصر الرشيد للدكتور طه الحاجري.

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية

٤٦ - كان المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري يتألف من عناصر متباينة من حيث الجنس والعقيدة وإن كان غير المسلمين في هذا المجتمع لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة فيه، فقد انتشر الإسلام في القرن الأول في بلاد مترامية الأطراف تضم خليطاً من الشعوب المختلفة الأصول والتقاليد والعادات، وهذه الشعوب التي حمل العرب الإسلام إليها لم يذعن جميع أبنائها لدعوة الحق ورسالة الخير، وظل بعضهم على عقائده الموروثة دون أن يكره على الإيمان بالإسلام؛ لأنه لا إكراه في الدين، وتمتع هؤلاء بكافة ضروب التسامح الديني في كنف الدولة الإسلامية في مختلف الأزمنة والبقاع.

ولم يعرف القرن الثاني ما عرف القرن الأول من الفتوحات الكثيرة والانتصارات الحربية الرائعة، ولهذا كان المجتمع الإسلامي في ذلك القرن يتألف من نفس العناصر التي كان يتألف منها في القرن الأول تقريباً، فهو يتألف من العرب الفاتحين الأصلاء، والموالي، وهم أبناء البلاد المفتوحة الذين أظلهم الإسلام وعاشوا تحت لوائه، وهؤلاء الموالي كانوا فيما بينهم أخلاطاً من عناصر شتى، ففيهم الفارسي، وفيهم الرومي، وفيهم التركي، وفيهم المصري، وهكذا إلى سائر الأجناس التي دخلت في الإسلام وصارت تحت حكمه..[١].

(١) أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ص ٨ ط معهد الدراسات العربية العالية. على أن هذه الأجناس المتباينة أخذت في هذا العصر تجنح إلى الامتزاج عن طريق الزواج والمصاهرة، ولكن هذا لم يقض على نزعات الشعوبية التي اشتد أوارها بين العرب والفرس بوجه خاص.

٤٧ ـ ومع أن الإسلام حارب العصبية الجنسية، وأرسى قواعد المساواة بين الناس جميعاً، وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، فإن الذين آمنوا بهذا الدين من العرب أو الموالي لم يتخلصوا تماماً من مواريثهم العقلية والاجتماعية، ومن اعتزازهم بأصولهم وآبائهم، وتفاخرهم بأحسابهم وأجناسهم فلم تختف من هذا المجتمع العصبية الجنسية أو القبلية، وساعدت سياسة بعض الحكام على تنمية هذه العصبية، لتفريق وحدة الأمة والاستعانة ببعض أبنائها على محاربة بعضهم الآخر.

وكانت العصبية بين العرب والفرس من الموالي أكثر وضوحاً وأشد عنفاً وأوضح أثراً في حياة المجتمع وتاريخه وثقافته من العصبية بين العرب وغير الفرس كالترك والمغاربة، ولعل سبب ذلك يرجع إلى موقف الأمويين من الفرس وإيثارهم العرب عليهم في المناصب الكبرى، فلما قامت الدولة العباسية وكان للفرس دور كبير في قيامها أخذوا ينالون من العرب، ويثأرون لما فعله الأمويون بهم من اضطهاد وازدراء، ودافع العرب عن أحسابهم وأمجادهم، وأسرف كل فريق في عصبيته والذود عن قوميته، ولم يتورع بعضهم عن الكذب على رسول الله ﷺ؛ تعضيداً لدعاوى الشعوبية والعصبية.

والعصبية بين العرب والموالي لم تقض على العصبية القبلية بين العرب أنفسهم وظل الأحساس بالانتماء إلى القبيلة، والانتصار لها، والغضّ من غيرها قوياً تزيده سياسة الحكام قوة وعنفاً، كما حدث في بغداد على أيدي بطانة المنصور بين عرب الشمال المضريين، وعرب الجنوب اليمنيين[١].

٤٨ ـ وكما عرف القرن الثاني عصبية الجنس والقبيلة، عرف أيضاً عصبية القطر والمدينة، فالعراقيون يتعصبون للعراق على الحجاز، والحجازيون يتعصبون للحجاز على العراق، والشاميون يتعصبون لبلادهم على غيرها، ويتعصب الكوفيون للكوفة على البصرة، والبصريون للبصرة على الكوفة، والبغداديون لبغداد على البصرة والكوفة وغيرهما ونحو ذلك.

وقد انتقل أثر التعصب للقطر أو البلد إلى العلم، فالفقه العراقي يقف أمام الفقه الحجازي، ولكل متعصبون، ولكل لون، ومدرسة البصرة في النحو تناهض مدرسة الكوفة فيه، ولكل متعصبون، ثم تظهر في النحو مدرسة بغدادية لها طابعها الخاص،

(١) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي جـ ٢ ص ٢٨٩.

ولها لونها، ولها متعصبوها ويظهر نزاع بين رجال الاعتزال البصريين، ورجال الاعتزال البغداديين، ولكل مذهب في الجوهر الفرد ونحوه ولكل أنصار، وهكذا في فروع العلم المختلفة.

وهذه العصبية حملت على وضع الأخبار في مزايا البلاد وعيوبها، وأثرت الأقوال المتناقضة، بعضها يذم القطر، وبعضها يمدحه، وهذه الأخبار بدأ وضعها على أثر الخلاف بين الإمام علي كرم الله وجهه، ومعاوية بن أبي سفيان وانحياز الشاميين إلى معاوية والعراقيين إلى علي، فتراموا بالأقوال كما تراموا بالسهام، وزاد النزاع العلمي بعد ذلك بين الشاميين والعراقيين وغيرهم من هذه الأخبار والأقوال التي تبرز خصائص كل بلدة، وعصبية كل قوم لبلادهم ودفع السوء عنها[١].

٤٩ ـ وكان هذا المجتمع غير المتجانس من حيث الجنس، والذي عرف ألواناً مختلفة من الصراع والعصبية يتكون بوجه عام من طبقتين، إحداهما تمتعت بالحياة المترفة الناعمة إلى أقصى حد، وشقيت الأخرى بحياتها شقاء مؤلماً.

والطبقة الأولى تشمل الحكام من الخلفاء والوزراء والقواد ومن يلوذون بهم ويدورون في فلكهم من الصناع الذين كانوا يصنعون لهذه الطبقة ما تحتاج إليه من وسائل الترف واللهو، وأما الطبقة الأخرى فتشمل عامة الشعب الكادح الذي حرم حقوقه وفرضت عليه سياسة الظلم والاستبداد حياة الشقاء والحرمان.

وكانت أسباب الترف والحياة الناعمة ترجع كلها إلى الثروة الطائلة التي استحوذت عليها الطبقة الحاكمة وتصرفت فيها تصرفاً مطلقاً[٢]، فالدولة العباسية كانت تبسط سلطانها على بلاد تمتد من حدود الصين وأواسط الهند شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن المحيط الهندي والسودان جنوباً إلى بلاد الترك والخزر والروم والصقالبة شمالاً، وكان خراج هذه البلاد كلها يصب في خزينة الدولة في بغداد، ولم يكن الخراج هو مصدر هذه الثروة فحسب، فهناك الزكاة والجزية وغير ذلك من الضرائب كالمكوس والعشور فضلاً عن الأموال التي كان يستولى عليها عن طريق المصادرة[٣].

(١) انظر ضحى الإسلام جـ ٢ ص ٨٢.
(٢) حضارة الإسلام في دار السلام ص ١٥٥.
(٣) انظر مجلة الهلال ديسمبر سنة ١٩٦٧ ص ٢٢٧، مقالة للأستاذ إبراهيم المصري تحت عنوان «الحياة الاقتصادية والاجتماعية في عهد هارون الرشيد».

وهذه الموارد المالية المتعددة هي مصدر تلك الثروة الطائلة التي لم يكن ينفق منها في المصالح العامة إلا قليلاً، لذلك شاع الثراء الفاحش بين أفراد الطبقة الحاكمة التي تصرفت في هذه الثروة كما تهوى، واتخذتها أداة لتوطيد دعائم الدولة وأيضاً للإغراق في المجون واللهو والبذخ، كذلك شاع بين أفراد هذه الطبقة ومن حولها الإقطاع، وكان الخلفاء يمنحون الضياع الواسعة لمن يرغبون من الأفراد دون قيود أو حدود، وكان التنافس بين هؤلاء منحصراً في مجال التفنن في اللهو وإجزال المنح والعطايا للندماء والشعراء والمطربين، واشتهر البرامكة بهذا اللون من الجود والسخاء ولعلهم كانوا يريدون بذلك أن يبزوا سواهم ويستأثروا بالثناء دون غيرهم؛ استجابة لنزعة قومية لها مطامعها وآمالها في النفوذ والسلطان.

٥٠ ـ وموجة البذخ والترف التي شملت الطبقة الحاكمة ومن يتصل بها، كان يمكن أن تودي بالحياة الاجتماعية في الأمة كلها، لولا أنها كانت في دائرة محدودة من الناس أغلبهم من الفرس[١]، ولولا أن الطبقات الشعبية كانت ما زالت تحتفظ بفضائلها العربية السليمة[٢]، فكانت عاملاً على وقاية المجتمع وتماسكه وعدم انسياقه في تيار تلك الموجة، كما أن هناك موجة أخرى كانت تشد المجتمع إلى حياة الجد والصلاح والزهادة، فالمساجد عامرة بزوارها، وأهل العلم والوعظ يرشدون إلى سبيل الهدى والتقوى، والنساك والزهاد منبثون في كل مكان يضربون للناس أصدق الأمثلة في التبتل والتقشف، وما كان أكثر هؤلاء وأولئك في هذا العصر.

لقد عرف القرن الثاني ولا سيما النصف الثاني منه الفساد والصلاح، والهدى والضلال، فإلى جانب المجون الفاجر، الورع النادر، وإلى جانب الإلحاد والزندقة، الإيمان والزهادة[٣]، ولكن عنصر الخير في هذا العصر كان ـ على الرغم من مظاهر العبث والترف التي صارت فيما بعد حديثاً يروى وقصصاً تُحكى ـ أقوى وأغلب لما أشرت إليه آنفاً، ومن هنا يكمن السر في تماسك المجتمع وعدم تدهوره، لإسراف الطبقة الحاكمة ولهوها.

٥١ ـ وكان الرقيق ظاهرة اجتماعية بارزة في المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول، وكانوا يكونون طبقة كبيرة في هذا المجتمع، فبيوت الطبقة الحاكمة مملوءة

(١) العصر العباسي الأول للدكتور شوقي ضيف ص ٨٣.
(٢) انظر مجلة الهلال ديسمبر سنة ١٩٦٧ ص ٢٢٧.
(٣) أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة للدكتور أحمد مكي الأنصاري ص ١٨ ط مجلس الفنون.

بهم، وسائر بيوت الناس لا تخلو في أغلب الأحيان منهم، وذلك لأن الفتوحات في القرن الأول قد تمخضت عن أعداد هائلة من الأرقاء، فضلاً عن انتشار التجارة في الرقيق، وقيام أسواق له في مختلف العواصم، واتخاذ بعض الناس هذه التجارة مصدر رزق يعيشون منها، لذلك كانوا يجلبون الرقيق من البلاد النائية سواء عن طريق الشراء أو عن طريق السرقة.

والإسلام وهو دين الحرية والأُخوة والعدالة والمساواة لا يعترف بغير الحرب المشروعة مصدراً جائزاً للرق، ويعد كل الوسائل الأخرى قرصنة وامتهاناً لكرامة الإنسان، ولست هنا في مجال الحديث عن الرقيق وحقوقه في الإسلام، ولكني أريد أن أشير إلى أن الرقيق في العصر العباسي الأول، كان ظاهرة واضحة في المجتمع، وليس أدل على ذلك مما جاء عنه في كتب الفقه، فهذه الكتب قد اشتملت على أبواب خاصة بالرقيق كما تناولته في سائر أبواب الفقه تقريباً ببيان الأحكام الخاصة به في كل أحواله، ومن يقرأ مثلاً كتاب «الأصل» للإمام محمد بن الحسن الشيباني ـ وهو من أهم كتبه وأوسعها ـ يلاحظ أن الرقيق لم يغفل باب من أبواب هذا الكتاب الحديث عنه غالباً، وهذا يؤكد أن الرقيق، كان كثيراً وكان يكون طبقة لها تأثيرها في حياة الخاصة والعامة بصرف النظر عن أسبابها المشروعة وغير المشروعة.

الفصل الثالث

الحياة الفكرية

٥٢ ـ مما أجمع عليه المؤرخون أن الحياة الفكرية في العصر العباسي الأول كانت مزدهرة قوية، وكانت كذلك تجتاز طور التنظيم والتبويب والتدوين بعد أن مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة، وأن هذه النهضة الفكرية كانت الأساس الراسخ للثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة، فقد وضعت أسس[1] كل العلوم تقريباً في ذلك العصر، وقل أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعد ولم يكن قد وضع في العصر العباسي، ولهذا يمكن القول بأن المسلمين ظلوا طوال حياتهم العلمية ـ ولا سيما في مجال ما يسمى بالعلوم النقلية ـ يعيشون على الثروة التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من أثر إلا الإيجاز حيناً والإطناب حيناً، وجمع متفرق، وتفريق مجتمع، أما الابتكار فقليل نادر[2].

ولكن ما هي العوامل التي أدت إلى ازدهار الحياة الفكرية وقوتها في العصر العباسي الأول حتى أصبح هذا العصر علامة مميزة على طريق الثقافة الإسلامية عبر التاريخ.

٥٣ ـ وقبل ذكر الأسباب المباشرة وغير المباشرة لتلك النهضة الفكرية الرائعة تجدر الإشارة إلى أن الإسلام دين العلم والمعرفة والتفكير والتدبر، فأول كلمة[3] نزلت من القرآن الكريم ـ دستور الإسلام ـ تعد مفتاح العلم أياً كان نوعه، وآيات هذا الكتاب العزيز تحض في مواطن كثيرة على النظر والتدبر، وتبين أن العلم يخدم الإيمان، وأن المرء كلما ازداد علماً ازداد من الله خشية **﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم**

(١) ضحى الإسلام جـ٢ ص ١٣.
(٢) المرجع السابق جـ٢ ص ١٩.
(٣) من المعلوم أن أول ما نزل من القرآن الكريم قوله تعالى في أول سورة العلق: **﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾**.

درجات ﴾[1] **﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾**[2]. والحديث عن تقدير الإسلام للعلم والعلماء يحتاج إلى بحث مستفيض، ويكفي هنا أن الإسلام فتح أمام العقل البشري مجالات البحث والعلم، وأن هذا الدين القويم لا يتضمن أي حكم من الأحكام يشل حركة العقل في سيره وتقدمه، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها وعند من رآها طلبها[3]، ولهذا جاء الإسلام إنقاذاً للبشرية من خرافات الجهل والأمية كما جاء إنقاذاً لها من ضلالات الشرك والجاهلية.

٥٤ ـ وما دام الإسلام دين علم وفكر، فإن الذين آمنوا بهذا الدين منذ عصر البعثة أخذوا يقبلون على دراسة كل ما ينفعهم في دينهم ودنياهم، وكانوا في أول أمرهم يهتمون بصورة عامة بدراسة القرآن والسنة ليكونوا على بينة من أحكام دينهم، ولكن بعد أن استقرت حركات الفتوحات نسبياً تنوعت الدراسات الإسلامية وظهر في كل ميدان من ميادين العلم رجال أدوا أجل الخدمات للحضارة والإنسانية، وظهرت عبقريتهم فيما خلفوا من آثار علمية تشهد لهم بالسبق والفضل وتؤكد أن المسلمين قد وضعوا الأسس الأولى لبناء الحضارة الحديثة[4].

وإذا كانت الحياة الفكرية في المجتمع الإسلامي قد تدرجت في أطوار عديدة حتى وصلت في العصر العباسي الأول إلى ما وصلت إليه من القوة والعمق والشمول، فإنها في هذا العصر لم تكن إذن طفرة في تاريخ الثقافة الإسلامية، ففي العصر الأموي كانت المحاولات الأولى للترجمة على يد خالد بن يزيد[5] ابن معاوية. وفي هذا العصر نشأت الفرق على اختلافها وامتد الصراع بينها إلى العصر العباسي، وقد أسلفت في التمهيد أن انتشار الإسلام في القرن الأول في بلاد متباينة الحضارات والثقافات والأعراف أدى إلى تطور فكري شمل الاجتهاد الفقهي كما شمل الصراع العقائدي بين الإسلام وعقائد البلاد المفتوحة، وفي العصر العباسي نما ذلك الاجتهاد الفقهي واشتد هذا الصراع العقائدي، ومع هذا فالذي لا خلاف عليه أن الحياة الفكرية في العصر العباسي وإن كان امتداداً للحياة الفكرية في العصر الأموي

(١) الآية ١١ في سورة المجادلة.
(٢) الآية ٣٨ في سورة فاطر.
(٣) انظر «الفلسفة القرآنية» للمرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد.
(٤) انظر أثر العرب في الحضارة الأوروبية للمرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد.
(٥) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٤ والحياة الثقافية بين القاهرة وبغداد بحث للأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور منشور في الكتاب التذكاري للندوة الدولية لتاريخ القاهرة ص ٥٤.

قد تطورت تطوراً ملحوظاً في ذلك العصر وخطت خطوة كبرى في مجال التصنيف والتأليف، كما خطت خطوة أخرى نحو الانفتاح على الثقافات الأجنبية كلها.

٥٥ ـ وأما الأسباب التي يسرت للحياة الفكرية هذا التطور والتقدم، فإنها كثيرة ومتنوعة، ولكن بعضها يرجع إلى عامل الزمن[١] واطراده واستبحار العمران والأخذ بأسباب الحضارة أكثر مما كان قبل ذلك، ويرجع بعضها الآخر إلى أثر الثقافات الأجنبية في الفكر الإسلامي.

ويتضح عامل الزمن في اختلاط الأجناس التي دخلت في الإسلام وتفاعلها، وظهور جيل من الموالي يجيد العربية كأهلها، ويجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه، وهؤلاء كان لهم تأثيرهم الواضح في تطور الحياة الفكرية ونهضتها؛ لأنهم كتبوا بالعربية عن تراثهم وأنشأوا بهذه اللغة ما كان يكتبه آباؤهم بلغاتهم، فكان هذا لقاحاً علمياً جديداً أكسب الحياة الفكرية خصوبة وعمقاً، وزاد من الأثر العلمي لهذا الجيل من الموالي الإحساس بالضعف أمام العرب الفاتحين، والرغبة في استعادة الأمجاد القديمة، فجد في طلب العلم وأكب عليه في حرص بالغ ونهم شديد حتى صار أكثر حملة العلم في الإسلام من الموالي[٢]، وأزعج هذا بعض الخلفاء في القرن الأول مما يؤكد أنهم في القرن الثاني وبخاصة في العصر العباسي حيث تمتعوا بما لم يتمتعوا به من قبل قد صاروا أئمة الثقافة الإسلامية في فروعها المختلفة، وأنهم قد أثروا في الحياة الفكرية بما ألفوا وكتبوا حتى في اللغة العربية وآدابها.

ويتصل بعامل الزمن، أن الأمة الإسلامية كانت قد مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة، فكان لزاماً أن يسلمها ذلك إلى طور آخر، طور التنظيم وتدوين العلوم وتمييزها، غير أن هذا الطور لم يشمل غير العلوم النقلية من علوم دينية ولغوية وأدبية، أما العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضة ونحوها، فقد بدأت في الأمة الإسلامية منتظمة؛ لأنها نقلت إلى العربية بعد أن وصلت في لغاتها التي نقلت عنها إلى مرحلة التنظيم والتدوين، فليست بحاجة إلى أن تمر بالمراحل الطبيعية من جديد[٣].

---

(١) أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ص ١١.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٦٢٢، والعقد الفريد جـ٢ ص ٦٤، المطبعة الشرقية سنة ١٣١٦ هـ، والموالي في العصر الأموي للشيخ محمد الطيب النجار ص ٨٣ ـ ٩٨ ط أولى.

(٣) ضحى الإسلام جـ ٢ ص ١٥.

ولما كان العلم يكثر حيث يكثر العمران، ويزدهر في كنف الثراء والحضارة[١]؛ لأن من شأن هذا أن يتيح للناس حياة أكثر استقراراً ودعة، ويوفر لهم من الزمن ما ينفقونه في الإقبال على العلوم وتدوينها والكتابة فيها[٢] ـ لما كان الأمر كذلك، فإن العمران في العصر العباسي قد استبحر والحضارة الإسلامية بما تحمل من سمات الحضارات القديمة قد تطورت وازدهرت، والحياة الرخية قد هيأتها الثروة الطائلة التي أشرت إلى مصادرها في الفصل السابق[٣] لكثير من الناس، فأصبح العصر بكل هذا ملائماً كل الملاءمة للحياة العلمية المثمرة..

وكانت صناعة الورق ـ وهي مظهر حضاري عرفه العصر العباسي الأول ـ من الأسباب الهامة في تطور الحياة الفكرية وتقدمها؛ لأن هذه الصناعة يسرت نسخ الكتب وتداولها والانتفاع بها، وكان الناس من قبل يكتبون على الرق أو أوراق البردي، وهذه كانت تصنع في مصر ولم يكن الحصول عليها سهلاً.

٥٦ ـ وأما ترجمة الثقافات الأجنبية فإنها كانت من أهم الأسباب في ازدهار الحياة الفكرية في هذا العصر، وكانت هناك محاولات للاتصال بهذه الثقافات في العصر الأموي لكنها كانت محدودة، ولم تؤثر في الحياة الفكرية تأثيراً ذا بال، فلما جاءت الدولة العباسية اعتنى خلفاؤها بالترجمة على تفاوت بينهم في هذا، فقد بدأت في عهد المنصور، ثم نشطت في عصر الرشيد، حيث شارك في الاهتمام بها وإغداق الأموال عليها الخليفة والبرامكة وبعض رجالات[٤] الدولة، ومما يذكر أن الرشيد أنشأ دار الحكمة وجلب إليها الكتب الأجنبية من بلاد الروم وغيرها، ووظف طائفة كبيرة من المترجمين فيها، ليتوفروا على الترجمة، والنظر فيما ترجم قبل عصره ليكون أكثر دقة وإتقاناً، وهذه الحركة العلمية المثمرة توجت في عصر المأمون بما بذله هذا الخليفة من نشاط جم في مجال الترجمة، حتى عد عصره ـ بحق ـ العصر الذهبي للترجمة في تاريخ الدولة العباسية، إن لم يكن في تاريخ الحياة الفكرية الإسلامية كلها، فـ [illegible] عدا العصر الحديث.

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون، ص ٤٤٠.

(٢) أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه ص ١١.

(٣) انظر سابقاً فقرة: ٤٩.

(٤) انظر فصل «نقل العلم لغير الخلفاء» في الجزء الثالث من تاريخ التمدن الإسلامي ص ١٦٩ ط دار الهلال ت الدكتور حسين مؤنس.

وكانت الترجمة باباً دخلت منه الثقافات الأجنبية إلى الحياة الفكرية في المجتمع الإسلامي، وكانت هذه الثقافات متنوعة، فهي تشمل الرياضة والطب والفلك والكيمياء والفلسفة والمنطق والموسيقى والأدب والسياسة، وكما تنوعت هذه الثقافات تنوعت اللغات التي نقلت عنها من رومانية ويونانية وفارسية وهندية وغيرها(١).

٥٧ ـ ولم تكن الترجمة وحدها سبيل انتقال ما أطلق عليه تاريخياً العلوم الدخيلة، أو علوم الأوائل إلى المجتمع الإسلامي، فقد كان تحول أهل البلاد المفتوحة إلى العربية يعني نقل ثقافتهم إلى اللسان(٢) العربي عن طريق المشافهة أو التأليف، وقد أسلفت آنفاً أن من أهل هذه البلاد من أجاد العربية وكتب بها ما كان يكتبه آباؤه بلغاتهم القومية. وأما أثر الحديث الشفوي في معرفة المسلمين بتراث البلاد المفتوحة، فإن الجدل الديني الذي نشب بين المسلمين وأهل هذه البلاد ممن ظلوا على ولائهم وتعصبهم لعقائدهم الموروثة سواء أكانوا كتابيين أم غير كتابيين قد نجم عنه دخول العقائد والأفكار غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي، وظهر ذلك في شيوع بعض النظريات والآراء التي بلبلت أفكار بعض المسلمين وأدت إلى نشاط أهل الأهواء والملحدين، كما نجم عنه أيضاً اصطناع المسلمين الأساليب الجدلية والأقيسة الصناعية في جدالهم ومناظراتهم حتى يتمكنوا من دفع أدلة خصومهم الذين سلكوا في تأييد آرائهم مسلك المناطقة الإغريقيين في تنظيم الحجج وترتيب البراهين، وكان هذا أحد الأسباب في ترجمة علم المنطق، اليوناني كما كان السبب في تطور علم الكلام الإسلامي...

٥٨ ـ والذي لا مراء فيه، أن هذا الانفتاح على ثقافات البلاد المفتوحة، كان له أثره البارز في نهضة الحياة الفكرية وازدهارها، لقد اتسعت آفاق العلماء، وقويت ملكة النقد والدراسة عندهم(٣)، وأصبح للمنهج العقلي السيادة وبخاصة في العراق.

على أن موقف المسلمين من هذه الثقافات والعلوم لم يكن موقف المتلقي فحسب، فهم قد أقبلوا عليها بإحساس الراغب في المعرفة الواثق من نفسه وقدراته العقلية، فقاموا بتفسير هذه العلوم والإضافة إليها، ثم التأليف فيها، فحققوا ما حققوا من

(١) انظر المصدر السابق.
(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للأستاذ الدكتور محمد البهي جـ ١ ص ٢٧٤ ط الحلبي.
(٣) تاريخ الدولة العباسية للمرحوم الدكتور جمال الدين الشيال، ص ٤٥، ط دار الكتب الجامعية.

الابتكار والسبق في مختلف العلوم والفنون..

والمسلمون بعد هذا قد أسدوا ـ بترجمة هذه العلوم ـ يداً جليلة للبشرية كلها، لأنهم أنقذوا هذا التراث العلمي من الضياع، وقدموه للعالم بشروحه وتعليقاته المفيدة، وإضافاته الجديدة، فكان النبراس الذي بدد غياهب العصور الوسطى وأنار لأوروبا طريق الحضارة والمدنية الحديثة(١).

٥٩ ـ هذه الأسباب وغيرها(٢) أدت كلها إلى نهضة الحياة الفكرية ونضجها في العصر العباسي الأول، وقد شملت هذه النهضة العلوم الإسلامية جميعها من فقه وحديث وتفسير وأدب وتاريخ.. إلخ، وكان العراق أكثر البلاد تمتعاً بهذه النهضة وتمثيلاً لها، ومرد ذلك إلى أن العراق قطر له تاريخ عريق في الحضارة والثقافة، وكان في العهد الأموي يفخر على الشام بعلومه فلما نقلت الخلافة العباسية الحكم من الشام إلى العراق وقامت بتأسيس مدينة بغداد، لتكون عاصمة للدولة، وصار للفرس في هذه الدولة نفوذ لم يكن لهم من قبل نشطت الحركة العلمية في العراق وزاد من نشاطها تنافس الخلفاء والأمراء في ترجمة العلوم الدخيلة وفي تكريم العلماء والشعراء، بحيث أصبحت بغداد بعد فترة وجيزة من إنشائها مركزاً علمياً ينافس دمشق والمدينة.

والعراق بعد انتقال الخلافة إليه كان أكثر البلاد الإسلامية عمراناً وأوفرها ثراء، ومن شأن هذا أن يتيح للناس وقتاً للعلم ومدارسته والتفرغ له، كما أن حياته الاجتماعية المتشابكة المعقدة قد نجم عنها أحداث ومشكلات متعددة فرضت على الفقهاء أن ينظروا فيها ويبحثوا عن حلول لها، ويذكر بعض المؤرخين أن نظام الزراعة في العراق، كان له من غير شك أثر في كتاب الخراج لأبي يوسف(٣).

ولا ريب في أن الأحداث السياسية التي نشبت عقب مقتل عثمان رضي الله عنه، والتي كان العراق مسرحاً لها، قد تمخضت عن كثير من الفرق(٤) المختلفة، وكان

(١) انظر التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية للدكتور أحمد شلبي جـ ٣ ص ٢٣١.
(٢) انظر ضحى الإسلام جـ ٢ ص ١٤.
(٣) انظر المصدر السابق ص ١٥.
(٤) ظهرت الفرق في القرن الأول، وكانت تتعدد وتتشعب لأسباب متباينة وما زال بعضها موجوداً حتى الآن. وهي تقسم إلى سياسية مثل الشيعة والخوارج، واعتقادية مثل القدرية والجهمية والمرجئة، وهذا التقسيم فيما أرى غير دقيق علمياً وتاريخياً؛ لأن الفرق كلها ومن بينها تلك التي انشغلت بالخلافة =

الصراع الفكري بين هذه الفرق لا يقل ضراوة عن الصراع الحربي، وقد أذكى ذلك الصراع تراث العراق الفكري القديم، وتغلغل بعض الحاقدين على الإسلام في صفوف هذه الفرق يبثون من الآراء والنظريات ما يؤجج نار الفرقة ويمزق وحدة الأمة، ولكن هذا الصراع في النهاية كان عاملاً من عوامل حيوية وازدهار الحياة الفكرية في العراق، حتى صار طوعاً لكل ما أشرت إليه رمزاً للنهضة الفكرية في العصر العباسي الأول.

٦٠ - ولأن هذا العصر توافرت له كل أسباب النهضة العلمية نبغ فيه عدد كبير من الفقهاء والعلماء والشعراء، وشهدت العواصم الإسلامية مناظرات ومناقشات علمية مختلفة كان يشارك في بعضها الخلفاء والأمراء، كما شهدت أفواجاً من الوافدين عليها أو النازحين عنها؛ طلباً للعلم وسعياً وراء المعرفة، فعلماء اللغة كانوا ينتجعون البادية، ليأخذوا اللغة عن أهلها، وعلماء الأدب والتاريخ كانوا يتنقلون بين القبائل والأمصار يجمعون الأشعار والأخبار.

= وحملت السيف من أجلها لها آراؤها التي تتصل بالعقيدة وأصول الدين، والأحكام الفقهية.
وتعد الشيعة أقدم الفرق، وهم في جملتهم يرون علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنه أحق المسلمين بخلافة النبي ﷺ وهم فرق مختلفة، منهم المعتدلون والغلاة، ومنهم من تجاوز حد الدين في تقديس علي رضي الله عنه.
وأما الخوارج فقد ظهروا في جيش علي بعد قضية التحكيم الشهيرة وخلاصة آرائهم أن الخليفة يجب أن يختار اختياراً حراً من المسلمين جميعاً، وكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة كافر ويخلد في النار، وهم فرق متعددة ويتفاوتون مغالاة واعتدالاً.
والقدرية تذهب إلى أن الإنسان يخلق أفعاله الاختيارية بنفسه، ومنهم من سموا باسم المعتزلة، ولهؤلاء شأن كبير في الفكر الإسلامي في العصر العباسي.
وتذهب الجهمية إلى عكس ما تذهب القدرية، فالإنسان لديها، ليس له إرادة فيما يفعل وهو في أفعاله كالريشة يحركها الهواء ولذا تسمى الجهمية الجبرية أيضاً، والجهمية قد أثارت موضوع القول بخلق القرآن الذي قال به قبل الجهم بن صفوان والجعد بن درهم.
وأما المرجئة فترى غير ما يرى الخوارج في مرتكب الكبيرة، ويرجئون الحكم على أفعال المسلمين إلى يوم القيامة، ويرون أنه لا تضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وكان المعتزلة، يطلقون كلمة مرجئة على كل من لا يحكم بأن صاحب الكبيرة مخلد في النار، ولذا قيل عن أبي حنيفة مرجئي وجعله الشهرستاني من مرجئة السنة الذين يرجعون عفو الله للمذنبين لا الذين يستبيحون المنكرات (مالك للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة ص ١٥١). وانظر الفرق بين الفرق للبغدادي والملل والنحل للشهرستاني وتاريخ المذاهب الإسلامية جـ ١ للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة.

وأما الفقهاء فإنهم في هذا العصر، كانوا يجتمعون في مواسم الحج وغيرها، يتذاكرون ويتبادلون الآراء، وكان بعضهم[1] شديد الحرص على معرفة ما لدى غيره من آثار وفقه، يناله بالرحلة إن تيسرت له، أو بالمراسلة[2] إن عز عليه غير ذلك.

وكان علماء الحديث قد توفروا على جمعه، وإن جاء هذا الجمع مختلطاً بأقوال الصحابة والتابعين.

وبهذه اللقاءات والرحلات بين الفقهاء ابتدأت المدارس الفقهية - التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الأول؛ نتيجة لتفرق الصحابة في الأمصار ولظروف اجتماعية وتاريخية متعددة - تتلاقى، فتقاربت المذاهب، وضاقت دائرة الخلاف، وقلت الفروق بين أهل الرأي وأهل الحديث[3].

إن الفقه في العصر العباسي الأول كان يمر بأخصب مرحلة تشريعية لم يُعرف لها نظير في تاريخه الطويل، فقد تطور الاجتهاد الفقهي في هذا العصر تطوراً ملحوظاً، وكثر عدد المجتهدين كثرة هائلة، فاتسعت دائرة الفقه اتساعاً ضخماً، وشمل كل ناحية من نواحي العبادات والمعاملات وقام على مصادر جديدة بالإضافة إلى المصادر التي عرفها الصحابة والتابعون[4] واتسمت الآراء الفقهية بالحيوية وروح البحث العلمي، كما تأثرت تأثراً واضحاً بالبيئة والعرف.

وإذا كان الفقهاء قد جنحوا في أواخر القرن الأول إلى التفريع والتقدير فإنهم في العصر العباسي الأول توسعوا في تفريع المسائل وافتراضها واستنباط أحكام لها، وكان القدح المعلى في ذلك لأهل العراق، اعتمدوا كثيراً على قوة التخيل فأدى ذلك

---

(١) يتضح هذا مثلاً في حياة الإمام محمد، فقد رحل إلى المدينة غير مرة ولزم حلقة مالك فترة غير قصيرة وناقش فقهاء المدينة واحتج عليهم ولهم.
(انظر الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث).
(٢) كما حدث بين الإمامين مالك والليث بن سعد.
(٣) انظر مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٤٨.
(٤) قام الفقه في القرن الأول على الكتاب والسنة والإجماع والرأي بشعبتيه المصلحة والقياس، وفي العصر العباسي الأول ظهر القول بالاستحسان وسد الذرائع وعمل أهل المدينة والعرف وفتوى الصحابي إلى جانب ما كان في القرن الأول، غير أن مناظرات الفقهاء ومناقشاتهم ولقاءاتهم في هذا العصر حددت مفاهيم هذه المصادر، وأثارت قضايا هامة مثل السنة ومنزلتها من الكتاب، والإجماع وكيف يكون مصدراً يعتمد عليه، والناسخ والمنسوخ والعام والخاص من الألفاظ، إلى غير ذلك من المسائل التي خاض الفقهاء في مناقشتها وتحرير معناها.

بهم إلى أن أخرجوا للناس ألوفاً من المسائل منها ما يمكن وجوده، ومنها ما تنقضي الأجيال ولا يحس الإنسان بوجوده[1].

وكان لاهتمام الفقهاء بالفقه النظري أثره من ناحية تضخم الفقه وبعده عن الحاجة العملية في كثير من الآراء، وأيضاً من ناحية اتجاه بعض الفقهاء إلى وضع مسائل الحيل[2] يعلم بها الناس كيف لا ينفذون الأحكام الشرعية دون أن يقعوا - في زعمه - تحت طائلة العقاب.

ولكل هذا أثمر القرن الثاني مذاهب فقهية متعددة اندرس بعضها؛ لأسباب لا مجال هنا إلى النص عليها[3].

٦١ - وهذا العصر وإن كان عصر النشأة للمذاهب الفقهية، كما كان عصر التدوين لها لم يستقر الأمر فيه على النحو الدقيق، من انقسام المسلمين إلى مذاهب يقلدونها ويتعصبون لها إلا في نحو النصف الثاني من القرن[4] الثالث.

قال أبو طالب المكي: «إن الكتب والمجموعات محدثة، والقول بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له من كل شيء والتفقه على مذهبه محدث، لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني»[5].

لقد كان المجتهدون كثيرين في القرنين الأول والثاني، ومن يعرض له من الناس أمر يحتاج إلى فتوى يلجأ إلى من يصادفه من المجتهدين كائناً من كان فيعمل بما يفتيه، فلما تقدم الزمن في العصر العباسي أو بعبارة أدق انتصف القرن الثالث تبلورت المذاهب وتحددت مناهج الأئمة، وأصبح لهم أشياع وأتباع ينافحون عنهم ويتعصبون لهم، وانقسمت الأمة إلى أحناف وشافعية ومالكية... إلخ.

---

(١) انظر مثلاً «الأصل» أو الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني.

(٢) تعد الحيل الشرعية من الأمور الظاهرة في الفقه الحنفي، وأصبحت فيما بعد باباً من أبواب الفقه في المذاهب كلها، وإن كانت لدى الأحناف أظهر، وقد ألفت فيها الكتب الخاصة، وليس معناها في الأصل التهرب من الأحكام الشرعية، ولكن بعض الفقهاء سلك في الحيل مسلكاً غير سديد مما حدا بابن القيم في الجزء الثالث من أعلام الموقعين إلى أن يفصل القول تفصيلاً دقيقاً في هذا الموضوع.

(٣) المذاهب التي قدر لها البقاء هي المذاهب الأربعة المشهورة ومذاهب بعض فرق الشيعة والخوارج.

(٤) ضحى الإسلام جـ ٢ ص ٢٤٠.

(٥) قوت القلوب، جـ ١ ص ٣٢٤ ط مصطفى الحلبي.

الباب الثاني

حياة الإمام محمد وآثاره

الفصل الأول: نشأة الإمام محمد وتطور حياته.

الفصل الثاني: محمد بين شيوخه وتلاميذه.

الفصل الثالث: شخصيته وثقافته.

الفصل الرابع: آثاره.

الفَصْل الأوَّل

«نشأة الإمام محمد وتطور حياته»

٦٢ - هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، وكنيته أبو عبد الله، وغلط من قال في جده واقد بدل فرقد[١].

وروي أنه محمد بن الحسن بن طاوس بن هرمز ملك بني شيبان[٢]، والصحيح الأول؛ لأنه الذي أطبقت عليه كلمة المؤرخين قديماً وحديثاً.

وقد اختلف في تاريخ مولد الإمام محمد كما اختلف في تحديد موطن أسرته قبل أن تنتقل إلى العراق، كذلك اختلف في نسبه، أكان عربياً شيبانياً، أم كان غير عربي، ولكنه ارتبط بالشيبانية بالانتماء إليهم بعلاقة الولاء[٣].

٦٣ - فيرى بعض المؤرخين أن الإمام محمداً ولد سنة ١٣١هـ، ويرى آخرون أنه ولد سنة ١٣٢هـ، وهناك من يرى أنه ولد سنة ١٣٥ هـ.[٤].

والقول بأنه ولد سنة ١٣٥ خطأ واضح أو سهو محض على حد تعبير بعض المحدثين[٥]؛ لأن هذا الإمام تتلمذ للإمام أبي حنيفة وتوثقت صلته به وروى عنه كثيراً، وقد ذكر السرخسي أن محمداً جلس في حلقة أبي حنيفة حين بلغ محمد

١) بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني ص ٤ ط الخانجي.
(٢) مفتاح دار السعادة جـ٢ ص ١٠٧ ط الهند، ومناقب الإمام الأعظم للكردري جـ٢ ص ١٤٧ ط الهند.
(٣) انظر مقدمة كتاب شرح السير الكبير ص ٨.
(٤) انظر وفيات الأعيان جـ٣ ص ٣٢٤، والوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٣٣٤، وشذرات الذهب جـ١ ص ٣٢١ ط القدسي، والانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ص ١٧٤، والتاج المكلل ص ١٧٤، وبسبب اختلاف الروايات حول مولد الإمام محمد اكتفى بروكلمان بقوله: ولد بين سنتي ١٣١ - ١٣٥. (انظر تاريخ الأدب العربي جـ ٣ ص ٢٤٦ ط دار المعارف).
(٥) بلوغ الأماني ص ٥.

الحلم[١]، وجاء في مناقب الكردري[٢] قال محمد: حملني أبي إلى الإمام وأنا ابن أربع عشرة سنة، وقال أيضاً: عادني الإمام وأنا ابن سبع عشرة سنة.

والمعروف المجمع عليه أن أبا حنيفة توفي سنة ١٥٠ هـ، وليس من المعقول أو يكون الإمام محمد قد تتلمذ لأبي حنيفة عاماً أو نحوه، وما نقله عنه، وأخذه منه، وجرى له معه من الأخبار والأحوال يؤكد أن صلته به وتلمذته له قد امتدت أكثر من عام، ولهذا فإن القائلين بأنه ولد سنة ١٣٥ هـ قد جانبهم الصواب فيما قالوا به.

ويقوي هذا ما جاء في طبقات[٣] الفقهاء للشيرازي، ووفيات[٤] الأعيان لابن خلكان من أن محمداً حضر مجلس أبي حنيفة سنين ثم تفقه على أبي يوسف.

وأما الذين يرون أن محمداً ولد سنة ١٣٢ هـ فهم أعلام المؤرخين من الأقدمين كابن سعد[٥] والطبري[٦]، غير أنهم حين يذكرون تاريخ وفاته وهو سنة ١٨٩ يعقبون بقولهم: وهو ابن ثمان وخمسون سنة، ومعنى هذا أن تاريخ مولده يرجع إلى سنة ١٣١ هـ كما يذهب بعض المؤرخين.

ويرجح المرحوم الشيخ محمد زاهد[٧] الكوثري ولادة الإمام محمد في سنة ١٣٢ هـ، لان المؤرخين الأقدمين اتفقت كلمتهم على هذا، ولكن الشبهة تظل قائمة حول هذا التاريخ، بسبب ما أجمع عليه هؤلاء المؤرخون أنفسهم من أن الإمام محمداً توفي سنة ١٨٩ هـ وسِنُّهُ ثمان وخمسون سنة.

ولعل الصواب أن ولادة الإمام محمد كانت في أواخر سنة ١٣١ هـ أو أوائل سنة ١٣٢ هـ

(١) المبسوط جـ٢ ص ٩٦ ط ساسي.
(٢) جـ٢ ص ١٥٥ ط الهند.
(٣) ص ١١٤ ط بغداد.
(٤) جـ٣ ص ٣٢٤، وما نقله النووي في تهذيب الأسماء واللغات جـ ١ ص ٨٢ ط المنيرية من أن محمداً حضر مجلس أبي حنيفة سنتين فخطأ، ولعل الكلمة مصحفة عن سنين.
(٥) الطبقات الكبرى جـ٧ القسم الثاني ص ٧٨ ط ليدن.
(٦) تاريخ الطبري جـ ٣ ص ٢٥٢١ ط أوروبا.
(٧) بلوغ الأماني ص ٥، والشيخ محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، فقيه حنفي جركسي الأصل، ولد ونشأ في قرية تقع شرقي الأستانة، وتعلم في جامع الفاتح ثم درس فيه، وعرف بموافقة المعارضة لسياسة الاتحاديين نحو العلوم الإسلامية، وبعد أن تولى أتاتورك الحكم في تركيا فر إلى مصر، وتنقل زمناً بين مصر والشام ثم استقر في القاهرة، وعمل في دار المخطوطات، وله مؤلفات في تراجم أعلام المذهب للحنفي، والدفاع عن هذا المذهب (وانظر الأعلام للزركلي جـ ٦ ص ٣٦٣ ط الثانية).

وأنه توفي في أواخر سنة ١٨٩ هـ[١].

٦٤ ـ والذي لا خلاف فيه أن الإمام محمداً ولد في مدينة واسط بالعراق، وأن أسرته قد انتقلت إلى هذه المدينة قبل مولده، ولكن الخلاف حول موطن أسرته الأصلي، أكان قرية حرستا بغوطة دمشق، أم كان قرية في فلسطين قرب الرملة، أم أنها كانت تقطن بأرض الجزيرة، ورحلت عنها إلى الشام ثم العراق؟

إن جمهور المؤرخين وبخاصة أصحاب الطبقات وكتب الأنساب[٢] منهم من يرى أن أسرة الإمام محمد أصلها من قرية حرستا، ولما ترجم ابن عساكر في تاريخه[٣] لوالد الإمام محمد قال عنه: الحسن بن فرقد الشيباني الحرستاني، فهو قد نسبه إلى قرية حرستا، وأكد هذه النسبة بعد ذلك بقوله: هو من أهل حرستا من غوطة دمشق.

وأما الصيمري فقد جاء في كتابه «أخبار أبي حنيفة[٤] وأصحابه» أن الإمام محمداً أصله من قرية قرب الرملة بفلسطين.

ويذهب ابن سعد والطبري وصاحب تاريخ بغداد في بعض ما يرويه إلى أن أسرة الإمام محمد أصلها من الجزيرة، وأن والده كان في جند أهل الشام وانه لما قدم

(١) يرجح هذا ما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية في أخبار سنة ١٨٩ هـ من أن الرشيد توجه إلى الري في شهر جمادى الأولى، وأن محمدا توفي بعد أن وصل الرشيد هذه المدينة، ولما كان الطريق من بغداد إلى الري طويلاً يحتاج إلى زمن في السفر قد يبلغ شهراً فإن محمداً توفي إما في أواخر جمادى الآخرة أو أوائل رجب، وهذا يجعل احتمال ولادة الإمام محمد في أواخر سنة ١٣١ أو أوائل سنة ١٣٢هـ أقرب إلى الصحة ويتفق مع ما أجمع عليه عامة المؤرخين من أن محمداً توفي وهو ابن ثمان وخمسين سنة، وما نص عليه الذهبي في كتابه العبر في خبر من غبر، جـ ١ ص ٣٠٢ ط الكويت من أن محمداً عاش سبعاً وخمسين سنة، فهو وإن اتفق مع القول بأنه ولد سنة ١٣٢ هـ يتعارض مع إجماع عامة المؤرخين الأقدمين حول عمر الإمام محمد، ومن ثم لا يمكن التسليم بما قال به الحافظ الذهبي.

(٢) أنظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية جـ ٢ ص ٤٢ ط الهند، تاج التراجم ص ٥٤ ط بغداد سنة ١٩٦٢ وفيات الأعيان جـ ١ ص ٥٧٤ واللباب في تهذيب الأنساب جـ ٢ ص ٣٦، شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٢٢، المختصر في أخبار البشر المشهور بتاريخ أبي الفداء جـ ٢ ص ١٨ ط الحسينية، والنجوم الزاهرة جـ ٥ ص ١٣٠ ط دار الكتب، الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٣٣، التاج المكلل ص ١٠٥، الفوائد البهية في طبقات الحنفية ص ١٦٣ ط السعادة، والمستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزانة الأوقاف ص ١٠٢ ط بغداد سنة ١٩٦٥.

(٣) جـ ٤ ص ٢٣٨ روضة الشام سنة ١٣٣٢ هـ.

(٤) ورقة ٦٣ ظهر.

إلى واسط ولد محمد بها[١].

ويميل المرحوم الشيخ الكوثري إلى هذا[٢] الرأي، غير أنه يضيف إليه أن والد الإمام محمد بعد ان صار في جند الشام وأثرى أقام مرة بحرستا ومرة بقرية في فلسطين، وكلتاهما من أرض الشام، ثم انتقل إلى الكوفة، وفي أثناء إقامته بواسط لأجل عمل تولاه بها ولد محمد.

وما ذهب إليه الشيخ الكوثري ليس إلا محاولة للجمع بين آراء المؤرخين وهو وجهة نظر لا تؤيدها أدلة تاريخية، ومع هذا كان يمكن الأخذ بها لولا أن عامة المؤرخين وبخاصة أصحاب الطبقات قد أجمعوا على أن أسرة الإمام محمد أصلها من قرية حرستا، وهو إجماع يورث الاطمئنان إلى أن أدنى الآراء إلى الترجيح والصحة هو الرأي الذي يذهب إلى أن قرية حرستا هي الموطن الأصلي لأسرة الإمام محمد.

٦٥ ـ وقد اختلف العلماء قديماً وحديثاً في عروبة الإمام محمد، وما أشار إليه بعض[٣] المعاصرين من أنهم اتفقوا على أنه من الموالي غير دقيق، فقد روي أن أبا منصور عبد القاهر بن طاهر التيمي البغدادي الشافعي ذكر في كتاب التحصيل في أصول الفقه، وأقره الجلال السيوطي في جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، أن الإمام محمداً عربي[٤] شيباني، على حين ذهب جمهور[٥] أهل العلم إلى أنه غير عربي وأن نسبته إلى الشيبانية بالولاء.

(١) انظر الطبقات الكبرى ٧/٢/٧٨ وتاريخ الطبري جـ ٣ ص ٢٥٢١، تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٢.

(٢) انظر بلوغ الأماني ص ٥.

(٣) انظر الزواج والطلاق في جميع الأديان للشيخ عبد الله المراغي ص ١١٢ ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

(٤) انظر جزيل المواهب في اختلاف المذاهب للسيوطي ورقة ١٠ مخطوطة رقم ٧٠ أصول تيمور ومقدمة «الآثار» ص ١٢، وبلوغ الأماني ص ٤.

(٥) انظر الفهرست ص ٢٠٣ ط ليبزج سنة ١٨٧٢م، الطبقات الكبرى جـ ٧/٢ ص ٧٨، تاريخ الطبري جـ ٣ ص ٢٥٢١، تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٢، الجرح والتعديل لأبي حاتم الرازي، القسم ٢ من المجلد ٣ ص ٢٢٧ ط الهند، أنساب السمعاني ص ٣٤٣ ط ليدن سنة ١٩١٢، والنجوم الزاهرة جـ ٢ ص ١٣٠، الانتقاء ص ٧٤، والعبر في خبر من غبر جـ ١ ص ٣٠٢، طبقات الفقهاء ص ١١٤، الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٣٣٢ وتاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، جـ ٢ ص ٣٣٣ ط الوهبية بالقاهرة ١٢٨٣ هـ، التاج المكلل ص ١٠٥، وأخبار الصيمري ورقة ٦٠/ظهر، ٦٣/ظهر والطبقات السنية في طبقات الحنفية (مخطوطة التيمورية رقم ٥٤٠/تاريخ جـ ٣ ص ٢٨٩.

ويجنح أستاذنا الشيخ محمد[1] أبو زهرة إلى أن الإمام محمداً عربي شيباني ؛ لأن الذين ذهبوا إلى أنه شيباني ولاء لا نسباً لم يذكروا من أي قبيل هو، أكان فارسياً، أم كان تركياً، أم كان كردياً، وإذ لم يذكروا ذلك فإن هذا يرجح كونه عربياً؛ إذ لو كان غير عربي لذكروا نسبه الذي ينتمي إليه دماً، ولكن هذه الحجة لا تنهض دليلاً مرجحاً لعروبة الإمام محمد، فما كان المؤرخون يعنون بوجه عام بذكر جنس الشخص الذي ينتسب إليه ويكتفون بقولهم: مولى بني تيم، أو عبد القيس، أو بني شيبان. . إلخ، ثم أن اتفاق جمهور العلماء قديماً على أنه شيباني ولاء لا نسباً يرجح كونه غير عربي، وهذا ما أخذ به بعض المحدثين[2].

٦٦ ـ على أن الجدل حول عروبة الإمام محمد يعكس صورة العصبية التي عفى عليها الإسلام، فهذا الدين جاء للناس كافة، وقد جعلهم سواسية كأسنان المشط، وأقام التفاضل بينهم على أساس من التقوى والعمل الصالح لا على أساس من الألوان والأجناس والأحساب، ومن ثم كانت عروبة الشخص لا تكسبه شرفاً وقدراً إذا قصر به عمله، وإذا لم يكن عربي الأصل فإن هذا لا يضع من مكانته ما دام خليقاً بالتقدير والإكبار، والإمام محمد إن كان غير عربي فإن هذا لا يضيره ولا ينال من قدره، وإن كان عربياً فإن هذا أيضاً لا يضيف إليه مجداً فوق مجده، وحسبه ـ قبل كل شيء ـ أنه مسلم، وأن نسب الإسلام جب ما عداه من الأنساب. .

أبي الإسلام لا أب لي سواه إذا افتخروا بقيس أو تميم

وقد وهبه الله ذكاء نادراً ، وفطنة دقيقة ، وحافظة واعية ، وعقلية تشريعية خصبة ، وأنه بكل هذا صار إماماً في الفقه والحديث واللغة ، وأصبح بكل هذا رائداً من أعظم رواد الفكر القانوني في العالم كله ، وإنه ليحق للبشرية قاطبة أن تتيه به وتعتز .

٦٧ ـ ولم يحدثنا المؤرخون عن والدة الإمام محمد، كما أنهم أغفلوا الحديث عن إخوته ولا ندري على وجه اليقين أكان محمد وحيد أبويه، أم أنهما رزقا بأولاد سواه ولكن التاريخ أهمل ذكرهم ولم يتحدث عنهم؟!

(١) مقدمة كتاب «السير الكبير» ص ٨. وقد ذكر أستاذنا في كتابه «أبو حنيفة» ص ٢٠٦ أن نسبة الإمام محمد إلى بني شيبان بالولاء لا بالنسب الأصيل فهل ما ذهب إليه في مقدمة السير يعد رجوعاً منه عما ذكره في كتابه « أبو حنيفة » .

(٢) M. Khadduor: The Islamic Law of Nations, Shaybani's Siyar. 1966. U. S. A.

وأما والده فقد ترجم له ابن عساكر[1] في تاريخه ترجمة مقتضبة لم تشر إلى تاريخ مولده، أو وفاته واكتفت بالنص على أنه حرستاني، وأنه كان من جند أهل الشام، وكان ذا ثراء، كذلك أشار إليه معظم المؤرخين في ترجمتهم للإمام محمد، غير أنها إشارات عابرة لا تلقي ضوءاً على حياته في مراحلها المختلفة، فيما عدا ما تومىء إليه من أنه انتقل من الشام إلى العراق وأن محمداً ولد له بواسط.

ويبدو أن الحسن بن فرقد لم يكن شخصية عسكرية لا وزن لها ، فقد جاء من الشام إلى العراق ليتولى بعض الأعمال ـ التي لم يفصح عن نوعها المؤرخون ـ في الكوفة وواسط، ومن كان هذا شأنه فإنه لا يكون من سواد الجند، ويكون له على الأقل نوع من العلاقة المباشرة مع أصحاب النفوذ وأولي الأمر في الدولة، ومع هذا يلاحظ أنه لم يرد له ذكر في أحداث الدولة العباسية عند قيامها، مع أنه كان جندياً ثرياً غير مغمور في الدولة الأموية.

والغموض الذي يكتنف موقف الحسن بن فرقد من الصراع بين الأمويين والعباسيين حين هب هؤلاء للإطاحة بحكم بني أمية، لا يحجب حقيقة ربما رجحت تعاطفه مع العباسيين، فقد عاش فترة غير قصيرة[2] بعد قيام الدولةالعباسية دون أن تمس ثروته الضخمة بسوء، بدليل ما روي عن الإمام محمد أن والده ترك له أموالاً طائلة، أنفقها كلها في سبيل العلم.

٦٨ ـ وهذه الثروة الطائلة التي خلفها الحسن بن فرقد تدل على مبلغ ثرائه، وأن ابنه نشأ في بلهنية من العيش، وكان لهذه النشأة المترفة أثرها في حياة الإمام محمد، فقد

(١) جـ ٤ ص ٢٣٨ ، وانظر تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ايضاً .

(٢) ليس هناك ما يدل على أن والد الإمام محمد ظل بعد قيام الدولة العباسية جندياً من جنودها، ولا نعرف ماذا كان يعمل بعد سقوط الدولة الأموية، وتاريخ وفاته غير معروف، وقد ذهب الدكتور محمد حمد الله في بحثه الذي نشرته مجلة Islam Medeniyeti التركية في عددها الخاص بذكرى مرور اثني عشر قرناً على وفاة الإمام محمد ـ وقد صدر هذا العدد في شهر حزيران/يونية سنة ١٩٦٩ـ إلى أنه من المؤكد أن الإمام محمداً كان صغيراً حين مات أبوه بدليل أنه قال : ترك أبي ثلاثين ألف درهم ، فأنفقت خمسة عشر ألفاً على النحو والشعر ، وخمسة عشر ألفاً على الحديث والفقه (تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٣) ، وقد أسلفت نقلاً عن مناقب الإمام الأعظم للكردري أن والد الإمام محمد ذهب إلى أبي حنيفة مع ابنه وكان سنه أربع عشرة سنة ، ومعنى هذا أن والد الإمام محمد توفي بعد سنة ١٤٥ هـ .

جاء عنه أنه كان جميل الخلق سميناً ممتلئاً صحة وقوة،[١] والعلاقة وثيقة الصلة بين الصحة والجمال، والحياة الرغدة المستقرة.

والأثر الأهم لهذه االثروة في حياة الإمام محمد أنها ـ بدلاً من تكون ذريعة لحياة عابثة لا جدوى منها ـ كانت ذريعة لحياةعلمية جادة مثمرة، فقد يسرت له التفرغ للعلم والإنفاق عليه، وعاش حياته كلها تقريباً منقطعاً للعمل والتعليم والتأليف والتدوين، لا يشغله السعي لكسب ما يعول به نفسه وبيته عن ذلك بسبب تلك الثروة التي آلت إليه وورثها عن أبيه.

٦٩ ـ وإذا كان الإمام محمد قد ولد بواسط ، فإنه نشأ بالكوفة . لأن إقامة والده بتلك المدينة لم تطل ، وكان قد انتقل إليها من أجل عمل تولاه بها فولد له محمد في أثناء قيامه بهذا العمل ، ثم لم يلبث أن عاد إلى الكوفة واستقر بها ، وشهدت هذه المدينة طفولة الإمام محمد ويفاعته وشبابه ، كما شهدت اختلافه إلى حلقات الدرس تلميذاً وأستاذاً .

وليست لدينا معلومات عن طفولة الإمام محمد، وكيف تلقى دروسه الأولى، وأغلب الظن أن والده ربما دفع به إلى أحمد معلمي الصبيان في الكوفة أو أحضر له معلماً خاصاً كما كانت عادة الأثرياء في ذلك الزمن[٢].

وبعد أن تعلم القراءة والكتابة حفظ من القرآن الكريم ما تيسر له وكذلك حفظ بعض الأحاديث النبوية الشريفة، ثم رغب في أن يحضر دروس العربية والرواية، وكانت الكوفة إذ ذاك مهد العلوم العربية ودار الحديث والفقه منذ نزلها كبار الصحابة واتخذها علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه عاصمة الخلافة، لقد كانت تموج بالعلم[٣] والعلماء، وكانت مساجدها تغص بحلقات الفقه والحديث والنحو والأدب

(١) انظر شذرات الذهب جـ١ ص ٣٢٢، ومصباح السعادة جـ٢ ص ١٠٧، وبلوغ الأماني ص ٥. ومما يروى عن جمال الإمام محمد أن والده حين جاء معه إلى أبي حنيفة قال هذا لوالد الإمام محمد أحلق شعر ولدك وألبسه الخلقان من الثياب، لا يفتتن به من رآه، قال محمد: فحلق والدي شعري، فزدت عند الخلق جمالاً. (شذرات الذهب جـ١ ص ٣٢٢)، ويروى أن أبا نواس قال بعد حلق محمد شعره:

حلقوا رأسه ليكسوه قبحاً غيرة منهم عليه وشحاً
كان في وجهه صباح وليل نزعوا ليله وأبقوه صبحا

(مناقب الإمام الأعظم جـ٢ ص ١٤٧). غير أني لم أجد هذين البيتين في ديوان أبي نواس.

(٢) انظر ضحى الإسلام جـ٢ ص ٥٤.

(٣) أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة ص ١١١.



واللغة والأخبار، وهي إلى هذا كانت ملتقى الثقافات الإسلامية والعادات العربية الأصيلة بالثقافات الدخيلة والحضارات الأجنبية المختلفة، فكانت لهذا مثابة النزعات الفكرية على تباين مشاربها وألوانها، وكانت حقيقة بأن تكون كما سماها الإمام أبو حنيفة «مدينة العلم»[١].

في هذه البيئة العلمية الرفيعة تلقى محد بعض دروس العربية والرواية ، غير أنه لم يستمر طويلاً في تلقي هذه الدروس ، لأن حلقة أبي حنيفة شدته إليها ، وأصبحت لديه آثر من سواها ، ولكن هذا لا يعني أن صلته بالعربية وآدابها قد انقطعت ، فقد كان حريصاً أبلغ الحرص على دراسة اللغة والشعر وأنفق عليهما مثل ما أنفق على الحديث والفقه ، وكل ما هناك أن اهتمامه بالفقه والحديث بعد اتصاله بأبي حنيفة أصبح أبرز من اهتمامه باللغة والشعر .

٧٠ ـ ويرجع سبب اتصال محمد بحلقة أبي حنيفة كما يرويه بعض العلماء إلى أن محمداً كان يقف عند باب المسجد يسمع كلام أبي حنيفة كما يفعل الصبيان، وكان هو يعلم أصحابه مسألة الغلام الذي لم يبلغ والذي صلّى العشاء، ثم نام فاحتلم واستيقظ قبل أن يذهب وقت العشاء فعليه أن يعيدها، وكان محمد قد ابتلي بها في تلك الليلة فدخل المسجد وأعاد العشاء، فدعاه أبو حنيفة وقال: ما هذه الصلاة التي صليتها فأخبره بما ابتلي به فقال: يا غلام الزم مجلسنا فإنك تفلح[٢].

وهذا يدل على أن محمداً لم يجلس في حلقة أبي حنيفة قبل البلوغ. وذكر بعض[٣] المؤرخين أن محمداً ذهب ليسأل أبا حنيفة هذه المسألة لا أنه سمعها منه مصادفة.

وجاء في «الوافي بالوفيات»[٤] أن أبا حنيفة كان يتكلم في هذه المسألةومحمد قائم في الحلقة.

وإن صح ما رواه الصفدي فإن معناه أن محمداً كان له اتصال بأبي حنيفة قبل البلوغ، وأنه قد حضر حلقته أحياناً، ولكن الكردري في مناقب الإمام الأعظم[٥] نقل عن الإمام محمد أنه قال: علمني أبو يوسف توقير العلم، وذلك أني دنوت من

(١) مقدمة كتاب «السير الكبير» ص ٩.

(٢) المبسوط جـ٢ ص ٩٦.

(٣) انظر مقدمة الآثار ص ١٥، وبلوغ الأماني ص ٥.

(٤) جـ٢ ص ٣٣٤.

(٥) جـ٢ ص ١٥٥.

مجلس الإمام وقلت أيكم أبو حنيفة فأشار إلى أن اجلس، فلما جلست، أشار إليه، فقلت: ما تقول في غلام صلى العشاء ثم نام فاحتلم. . . الخ.

ومعنى هذا أن محمداً لم يكن يعرف شخص أبي حنيفة حين يذهب إليه ليسأله عن هذه المسألة، وانه لم يجلس في حلقته وهو دون البلوغ، وأن شهرة أبي حنيفة العلمية هي التي ساقت محمداً إلى حلقة إمام فقهاء الكوفة في القرن الثاني ليستفتيه فيما نزل به، وهذا يعني أن محمداً وهو صبي وقبل أن يتصل بأستاذه الأول كان لديه إلمام ببعض المسائل الفقهية وبخاصة العبادات، لأن مثل سؤاله لا يصدر عن شخص لا يعرف عن أحكام العبادات شيئاً.

والواقع أن تباين الروايات حول مسألة الغلام هذه يحول بيننا وبين القول على وجه اليقين بأن محمداً كان له اتصال بأبي حنيفة قبل الحلم.

٧١ ـ وسواء أكان أبو حنيفة يتحدث عن تلك المسألة ومحمد قائم في حلقته، أم كان يتحدث عنها ومحمد واقف على باب المسجد كما يفعله الصبيان، أو أن محمداً ذهب ليسأله عنها فإنها كانت بداية الصلة الحميمة بين الأستاذ والتلميذ، وانها وجهت نظر أبي حنيفة إلى هذا الصبي الذكي الذي يقرن العلم بالعمل، وتوقع أن يكون له شأن مرموق، وأثر محمود، فدعاه الى لزوم حلقته وخصه بمزيد من عنايته ورعايته ـ وهكذا كان هذا الإمام الجليل ان آنس من أحد خيراً بسط عليه جناح بره وحدبه وعلمه وتوجيهه ـ وقد صدقت فراسة أبي حنيفة، وأصبح هذا الغلام إماماً مجتهداً له مكانته الفريدة في تاريخ الفقه الإسلامي.

ويبدو أن محمداً في حداثته كان معروفاً لدى بعض أعلام عصره، وأن مظاهر نجابته ودلائل نبوغه تناقلتها الألسن ولما يطر شاربه، وأن غير أبي حنيفة قد تنبأ له بمستقبل مشرق، فقد أخرج ابن أبي العوام عن داود الطائي أنه قال في حق محمد بن الحسن وهو حدث: إن عاش فسيكون له شأن(١).

واستجاب محمد لرغبة أبي حنيفة، وجاء في اليوم التالي ليجلس في الحلقة فأراد أبو حنيفة أن يختبر مدى حفظه للقرآن الكريم، فلم يجده حافظاً له كله، أو جيد(٢)

(١) مقدمة الآثار ص ١٨، وداود الطائي فقيه كوفي، درس على أبي حنيفة وغيره، ثم آثر العزلة والعبادة، وكان محمد يذهب إليه في بيته ليسأله عن بعض المسائل، توفي سنة ١٦٥ هـ (انظر الجواهر المضية جـ ١ ص ٢٤١).
(٢) بلوغ الأماني ص ٦.

الاستظهار له، فطلب منه ألا يحضر مجلسه حتى يتم حفظ القرآن أو يجيد حفظه، ويروى(١) أن محمداً غاب سبعة أيام ثم جاء ومعه والده وقال لأبي حنيفة حفظته، ولا غرو في هذا فقد كان الإمام محمد ذا حافظة قوية، وشهد له أستاذه أبو يوسف بجودة الحفظ وسرعته(٢).

وفي هذا اللقاء الثالث تجاسر الإمام محمد على حد تعبيره على أستاذه وسأله عن مسألة لم يشر العلماء إلى موضوعها ولكنها كانت أكبر من مستوى سنه وثقافته بدليل أن أبا حنيفة قال له: أأخذت هذه المسألة من غيرك أم أنشأتها من نفسك؟ فقال محمد: من عندي، فقال أبو حنيفة: سألت سؤال الرجال أدم الاختلاف إلينا وإلى الحلقة(٣).

٧٢ ـ وأخذ محمد بعد هذا يديم الاختلاف إلى حلقة أبي حنيفة، وكانت طريقة هذا الإمام في تعليم تلاميذه ـ كما أسلفت ـ (٤) تقوم على منهج يربي ملكة البحث والتفكير والمناظرة، فهو لا يلقي آراءه إلقاء، ولكنه كان يثير المسائل ثم يشرك تلاميذه في تمحيصها ومناقشتها، ولا يسمح بتدوينها إلا بعد الاتفاق على رأي فيها، وفي هذا الجو العلمي المثمر كانت مواهب محمد تتجلى كل يوم، وكان أبو حنيفة يسر بتلميذه فيضاعف من الاهتمام به والحرص عليه لما يتوسمه فيه من الخير والفضل.

ومحمد في فترة تلمذته للإمام أبي حنيفة لم يكن يكتفي بالسماع والمشاركة في تحقيق المسائل، فقد كان مع هذا يدون ويسجل ويحرص على ذلك حرصاً شديداً، وكأن هذا الحرص على التدوين في حياة محمد الباكرة إرهاص بما قام به بعد أن استحصد علمه بتدوين الفقه وتصنيفه في صورة لم يسبق بها، وكانت لسائر الفقهاء من بعده نبراساً يسعون إلى ضوئه في التأليف والتدوين. قال زفر: كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فكنا نكتب عنه، فقال يوماً لأبي يوسف: ويحك يا يعقوب لا تكتب ما تسمعه مني فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً، والرأي غداً فأتركه بعد غد(٥).

(١) مناقب الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٥٥، وبلوغ الأماني ص ٦.
(٢) انظر مقدمة الآثار ص ١٨.
(٣) مناقب الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٥٥، بلوغ الأماني ص ٦.
(٤) انظر سابقاً فقرة: ٣٥.
(٥) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٤٠٢، وانظر حسن التقاضي للمرحوم الشيخ الكوثري ص ١٢ ط الخانجي.

وكان محمد وهو يحافظ على دروس أبي حنيفة يختلف إلى مجالس المحدثين في الكوفة ويروي عنهم[1]، ويذكر المؤرخون أن محمداً نشأ بالكوفة فطلب الحديث وسمع سماعاً كثيرا وجالس أبا حنيفة وأخذ عنه فغلب عليه[2] الرأي وهذا يدل على أنه جمع منذ أيامه الأولى في طلب العلم بين الحديث والفقه ، وأنه وإن أخذ عن أستاذه الأول الفقه والحديث ، كان يسعى إلى حلقات المحدثين ليأخذ عنهم الأحاديث والآثار .

عن وكيع قال: كنا نكره أن نمشي معه في طلب الحديث: لأنه كان غلاماً جميلاً[3].

٧٣ ـ ومات أبو حنيفة بعد أن جلس محمد في حلقته نحو أربع سنوات، كانت بمثابة البذرة الصالحة التي صادفت تربة جيدة، فنمت وازدهرت وجادت بالخير العميم.

وجلس في الحلقة مكان أبي حنيفة زفر بن الهذيل[4]، ويبدو أن محمداً لم يختلف إليه كثيراً، لأن كل الذين ترجموا له ذكروا أنه تتلمذ على أبي يوسف بعد أبي حنيفة، ومع هذا يعد زفر من شيوخ محمد في الحديث[5]، وقد أورد له محمد بعض الآراء في الأصل والجامع الصغير[6].

(١) انظر مقدمة السير الكبير ص ١٠.

(٢) انظر مثلاً الطبقات الكبرى: جـ ٢٧/٢٧٨، الفهرست ص ٢٠٣.

(٣) الأثمار الجلية في الأسماء الحنفية (مخطوط تيمور رقم / ١٠٤٠ ورقة ٥٦)، ووكيع هو وكيع بن الجراح الكوفي أخذ عن أبي حنيفة وغيره كالأوزاعي والأعمش وكان تقياً صالحاً توفي سنة ١٩٧ هـ . (انظر الجواهر المضية جـ ٢/٢٠٨).

(٤) هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري ولد سنة ١١٠ هـ واتصل بأبي حنيفة قبل الصاحبين ، وقد قال عنه أستاذه يوم تزويجه : هذا زفر بن الهذيل إمام من أئمة المسلمين وعلم من أعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه ، كان قوي الحجة بارعاً في القياس ولم تؤثر عنه كتب ، كما لم تعرف له رواية لمذهب شيخه . خلف أبا حنيفة في حلقته إلى أن توفي سنة ١٥٨ ، ثم خلف من بعده أبو يوسف . (انظر الجواهر المضية جـ ١ ص ٢٤٣، وأبو حنيفة ص ٢١٧).

(٥) انظر بلوغ الأماني ص ٧.

(٦) أنظر الأصل ورقة رقم ١٢، ٧٦ من المخطوطة رقم ٢٠٠ بدار الكتب (قَولة) وص ١٢ من الأصل، كتاب البيوع والسلم، ت الدكتور شفيق شحاتة ط جامعة القاهرة ، والجامع الصغير المطبوع على هامش الخراج لأبي يوسف ، باب طلاق السنة ، وباب الحيض والنفاس ، وباب من القضاء .

ومن المرجح أن يكون محمد تتلمذ لأبي يوسف قبل أن يصبح رئيساً للحلقة؛ لأن الفترة التي قضاها أبو يوسف في الكوفة بعد أن جلس مجلس أستاذه رئيساً للحلقة تبلغ نحو سبع سنوات، ثم أقام ببغداد، وتولى القضاء للمهدي، فإذا عرفنا أن محمداً في أثناء هذه المدة رحل إلى الإمام مالك ولازمه ثلاث سنوات تبين لنا أن محمداً يمكن أن يكون قد جلس من أبي يوسف مجلس التلميذ وبعد أن أصبح أبو يوسف رئيساً للحلقة نحو أربع سنوات، وهي فترة لا تكفي لأخذ ما أخذه عنه من الفقه والحديث، فضلاً عن أن محمداً كان قد بلغ في أوائل عهد المهدي درجة من العلم يكاد يتساوى فيها مع أستاذه الثاني بدليل ما جاء في تعليقاته على الموطأ، وما أثبته في كتاب الحجة من مناظرات تشهد له بالثقافة الواسعة والنضج العلمي، وهذا يرجح ـ إن لم يؤكد ـ أن محمداً تتلمذ لأبي يوسف قبل أن يخلف زفر بن الهذيل في الحلقة.

٧٤ ـ وأخذ محمد عن أستاذه الثاني ما حال الموت بينه وبين أن يأخذه عن أستاذه الأول. وكان أبو يوسف يسلك منهج أستاذه في تحقيق المسائل ، ولم يكن مقرراً لفقه شيخه فقط بل كان فقيهاً مجتهداً ، وإن لم يبلغ مبلغ شيخه[1] في الفقه ، وكان كذلك محدثاً حافظاً حتى عد أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث[2]، ومن هنا يكون محمد قد تلقى عن أبي يوسف فقه أبي حنيفة وفقه أبي يوسف نفسه، كما تلقى عنه الأحاديث والآثار التي قام عليها الفقه العراقي.

ومحمد لم ينقطع إلى أبي يوسف كما لم ينقطع من قبل إلى أبي حنيفة ، فهو طالب علم نهم يسعى وراءه أني تيسر له في الكوفة وغيرها من الأمصار الإسلامية ، ولذلك كثر مشايخه وتنوعت ثقافتهم ، فمنهم المفسر والمحدث والفقيه واللغوي والأديب والمؤرخ ، وكان يرحل لمن يستطيع الرحيل إليه ، ويراسل من يعز عليه لقاءه . ويروى أنه اتصل بالإمام الأوزاعي[3] عن طريق المراسلة وإن كان ما رواه محمد عن هذا الإمام يثبت أنه لقيه وربما التقى به في موسم من مواسم الحج أو رحل إلى الشام ليلقاه كما يرى بعض المحدثين[4].

أما الذين أخذ عنهم عن طريق الرحلة فهم كثيرون، وقد تعددت رحلاته إلى البصرة ومكة والمدينة ، وأخذ عن علماء هذه البلاد ما شاء أن يأخذ من العلم ، وتعد رحلاته

(١) انظر مقدمة السير الكبير ص ١٠.

(٢) أبو حنيفة ص ١٩٦.

(٣) انظر الإمام الأوزاعي فقيه أهل الشام ص ٦٣.

(٤) انظر مجلة الرسالة الإسلامية العدد ٣٦ ص ٥٧ بغداد.

إلى الحجاز من أبرز وأهم الرحلات العلمية في حياته، لأن هذا القطر العزيز كان ـ ولا يزال ـ ملتقى كثير من فقهاء الأمصار الإسلامية في شهور الحج، وكانوا يتهزون فرصة لقائهم في جوار البيت الحرام، وقبر الرسول الكريم ليتدارسوا ويتناقشوا ويطلع كل منهم على ما لدى غيره من الآثار والآراء ، والذي لا ريب فيه أن محمداً قد اتصل بكثير من الفقهاء في موسم الحج ، وأخذ عنهم ولا سيما حين لازم الإمام مالكاً ثلاث سنوات في أوائل عهد المهدي ليروي عنه الموطأ ، وليسجل مع روايته لهذا الكتاب ما جرى بينه وبين شيوخ المدينة من مناظرات ومناقشات في كتابه « الحجة » أو « الحجج » ومن ثم كانت لهذه الرحلات قيمتها العلمية في حياة الإمام محمد ، فهي قد أثمرت مؤلفين هامين من مؤلفاته هما « كتاب الحجة » و « الموطأ » برواية محمد كما أنها أتاحت له معرفة الفقه الحجازي عن كثب ومدارسته ، ومكنته من لقاء كثير من الفقهاء والمحدثين الذين يقطنون ببلاد نائية عن العراق ، فعرف من الأحاديث والآثار والآراء الشيء الكثير بالإضافة إلى ما عرفه على أيدي أبي حنيفة وأبي يوسف وسواهما من فقهاء العراق ، واجتمع له بهذا كله فقه الكوفة والمدينة ، وآثار العراق والحجاز فضلاً عن آثار وفقه سائر البلاد الأخرى التي كان فقهاؤها يرحلون إلى الحجاز في موسم الحج أو غيره .

٧٥ ـ وإذا كان محمد قد لازم مالكاً في أوائل عهد المهدي ثلاث سنوات ليأخذ عنه الموطأ فإنه بدأ يرحل إليه وهو حدث[1]، ليأخذ عنه وعن غيره من فقهاء المدينة ومحدثيها، غير أنه ما كان يمكث في المدينة طويلاً في كل رحلة يقوم بها وأغلب الظن أن هذه الرحلات كانت تقع في موسم الحج من كل عام. .

وبعد أوبة محمد إلى الكوفة وقد روى الموطأ، لا تقدم لنا مصادر حياته شيئاً ذا بال إلا بعد أن انتقل إلى بغداد في زمن الرشيد، ولا ندري هل جلس محمد من أستاذه الثاني مجلس التلميذ في الكوفة بعد عودته من المدينة، أو أن أستاذه هذا كان قد شد رحاله إلى بغداد ليتولى القضاء للخليفة المهدي، وأن محمداً قد تحلق حوله تلاميذه ليدرسوا عليه، وليكونوا فيما بعد رواة لآثاره ؟

والذي ترجحه الشواهد المختلفة أن محمداً بعد روايته للموطأ لم يجلس من أحد

(١) انظر تاريخ بغداد جـ٢ ص ١٧٤، مناقب الكردي جـ٢ ص ١٥٨، الطبقات السنية، جـ٣ ص ٢٩٠ ، بلوغ الأماني ص ١١ .

مجلس التلميذ، وإن كان هذا لا يعني أن صلته بشيوخه قد انقطعت[1] أو أن مناقشته العلمية معهم قد توقفت، ولكنه يعني أن علمه قد استحصد، ومواهبه نمت وتعددت ونبوغه أخذ يستفيض، وانه تجاوز مرحلة الطلب إلى مرحلة الإمامة في الفقه والحديث واللغة.

ولبث محمد في الكوفة قبل أن يرحل إلى بغداد ليقيم بها وبعد عودته الأخيرة من المدينة نحو عشر سنوات يدرس ويصنف ويؤلف، يختلف إليه التلاميذ في بعض الأوقات، ويعكف في بعضها الآخر على الكتابة والقراءة لا يشغله عن ذلك شاغل ما، فلديه ثروة ضخمة يسرت له ولأولاده حياة آمنة مستقرة ، فأقبل على العلم أشد الإقبال بحيث أصبح لا يفكر في شيء سواه، وبلغ من ذلك أنه اتخذ وكيلاً له[2] يتولى شؤون أولاده وأهله كي لا يشغلوه بما يطلبون منه عن العلم ومدارسته، ويبدو أنه كتب معظم مؤلفاته في هذه الفترة التي مكثها في الكوفة قبل الانتقال إلى بغداد في عهد الرشيد، ويرشح لهذا ما ذكره الصفدي[3] من أن محمداً حين انتقل إلى بغداد اجتمع الناس إليه يسمعون كلامه ويستفتونه فرفع خبره إلى الرشيد، واتهم بأنه يحمل معه كتاب الزندقة ، فأرسل إليه بعض رجاله ليحملوا كتبه وأمر بتفتيشها. ونقل الصفدي عن الإمام محمد في هذا: فخشيت على نفسي من كتاب الحيل، فقال لي الكاتب ما ترجمة هذا الكتاب، فقلت كتاب الخيل فرمى به ولم يحمله.

فهذا ـ وإن انفرد به الصفدي فيما أعلم ـ يدل على أن محمداً حمل معه إلى بغداد بعض الكتب وان منها كتاب الحيل، وإن كان من الجائز أن يكون من بين هذه الكتب ما ليس له، إلا أن الذي لا شك فيه أن حصيلة سنوات تبلغ نحو ربع قرن قضاها محمد كلها في طلب العلم والتفرغ له والحرص على تدوينه كانت تمثل الجانب الأكبر فيما حمل معه من الكتب إلى بغداد.

٧٦ ـ ولم يَسْعَ محمد إلى بغداد ليكون قريباً من الخليفة وحاشيته طمعاً في جاه أو منصب فقد كان زاهداً عازفاً عن مجالس الخلفاء والأمراء، راغباً فقط في الاشتغال بالعلم والتفرغ له، وإنما سعى محمد إلى هذه المدينة الجديدة لأنها أصبحت بعد

(١) ذكر الكردي في مناقبه جـ٢ ص ١٥٤ أن محمداً كتب من الكوفة إلى أبي يوسف وهو ببغداد : إني قادم للزيارة عليك ، وقد سر أبو يوسف بمقدم محمد وأثنى عليه في بعض مجالسه .

(٢) تاريخ بغداد جـ٢ ص ١٧٦ ، والطبقات السنية جـ٣ ورقة ٢٩١ ، بلوغ الأماني ص ٧ .

(٣) أنظر الوافي بالوفيات جـ٢ ص ٣٣٤ .

فترة وجيزة من تمصيرها مدينة العلم بما أنفق العباسيون عليها، وشجعوا ـ بالبذل والعطاء ـ العلماء والشعراء على النزوح إليها والإقامة بها حتى تضاءلت إلى جانبها منزلة الكوفة وغيرها من الأمصار التي كانت مراكز العلم والثقافة قبل بناء تلك المدينة التي أضحت رمز الحضارة العباسية ونهضتها العلمية والفنية.

وكانت شهرة محمد العلمية قد سبقته إلى بغداد كما يفهم ذلك مما ذكره الصفدي، وأنشأ محمد في عاصمة العباسيين يحدث ويفقه ويصنف ويؤلف، وامتلأت حلقته بالراغبين في الأخذ عنه والدارسين عليه، وأعجب الناس به إعجاباً شديداً، لورعه وذكائه وكثرة علمه وفصاحة لسانه، وقد صار محمد في بغداد المرجع الأول[1] لأهل الرأي في حياة شيخه أبي يوسف، ولعل هذا كان أحد العوامل التي لجأ إليها أهل السوء ليفسدوا ما بين الأستاذ والتلميذ..

لم يترك محمد الكوفة إذن إلا سعياً وراء العلم ورغبة في نشره، ولهذا عاش في بغداد منقطعاً إلى الاشتغال بالعلم تدريساً وتصنيفاً في إخلاص نادر ودأب متواصل، وهيام غريب حتى روى أن ثيابه كانت تتسخ فلا يجد لديه من الوقت[2] ما يسمح بخلعها، وكان الرجل يسلم عليه فيدعو له محمد فيزيده الرجل في السلام فيرد ذلك الدعاء بعينه الذي ليس من جواب الزيادة في شيء. وجاء عن ابن بنت محمد قال: قلت لأمي صفي ما كان جدي يعمل في منزله قالت: كان والله يابني يكون في هذا البيت وحوله الكتب ما كنت أسمع له كلمة غير أني كنت أراه يشير بحاجبه[3] أو إصبعه. وقد أشرت آنفاً إلى تعيين وكيل عنه يتولى شؤون أولاده ويقضي حوائجهم حتى لا يشغلوه عن العلم بما يطلبون منه. وذكر الكردري أن محمداً كان لا ينام ليلاً إلا قليلاً: لأنه يدرك المسؤولية الملقاة على عاتقه وهي المحافظة على الدين، وكان يستعين على ذلك بالتخفف من الثياب وصب الماء على جسده والتنويع فيما يقرأ، دفعاً للسآمة والملل[4].

٧٧ ـ وما دام محمد قد انتقل إلى بغداد من أجل العلم وأنه عاش في هذه المدينة منقطعاً

---

(١) أنظر الفكر السامي جـ ٢ ص ٢٠٨ .

(٢) أنظر مناقب الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٥٨ ، مقدمة كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب للشيخ محمود عرنوس .

(٣) مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٩ ، بلوغ الأماني ص ٧ .

(٤) انظر مناقب الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٦٢ ، ومفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٩ .

له فإنه لهذا لم يكن يحرص على الاتصال بالخليفة وحاشيته وكان يمقت التزلف إلى الأمراء والحكام، وعاب على أبي يوسف ما ذهب إليه من جواز أن يخص المؤذن الأمراء بالتثويب وقال: أفٍّ لأبي يوسف حيث خص الأمراء بالذكر والتثويب[1].

ولكن شهرة محمد في بغداد بفضل ما اتصف به من الورع والإخلاص والذكاء واللسن وصل صداها إلى مسامع الرشيد فرغب في لقاء هذا العالم الذي جذب الناس إليه، وأفاضوا في الحديث عنه، والإشادة به، ولا يذكر الرواة والمؤرخون تحديداً زمنياً لهذا اللقاء ولكن بعضهم يورد قصة حوله تتهم أبا يوسف بالتآمر الخفي ضد محمد، لأن هذا يملك من أسباب الإعجاب والتقدير له ما قد يحمل الرشيد على تقريبه، فيصبح ـ على الأقل ـ منافساً لشيخه في بلاط الخليفة، وسأعرض لهذه القصة في الفصل التالي بشيء من التفصيل[2] والنقد.

٧٨ ـ ولحرص محمد على التفرغ للعلم، ونفوره من التقرب إلى الحكام، وخشيته من مسؤولية القضاء، انزعج عندما طلب ليتولى قضاء الرقة[3]، فقد استشير أبو يوسف ـ وكان قاضي القضاة ولا يعين قضاة الأقاليم إلا برأيه ـ فيمن يصلح لقضاء تلك المدينة فأشار بأن الذي يصلح لذلك هو محمد بن الحسن، ولكن هذا انزعج لما علم ذلك، وأخذ على أبي يوسف أنه أقحمه في أمر دون أن يكون له رأي فيه، وكان رد أبي يوسف أنه إنما فعل ذلك، رغبة في بث علم أهل الرأي في تلك الناحية وما بعدها، غير أن محمداً لم يقتنع بذلك وقال لشيخه: سبحان الله أما كان لي في نفسك من المنزلة ما أخبر بالمعنى الذي من أجله أشخص قبل ذلك، فقال

---

(١) المبسوط جـ ١ ص ١٣١ . والتثويب هو الدعاء إلى الصلاة ، والمقصود هنا في رأي أبي يوسف جواز أن يقول المؤذن في أذان الفجر السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته حي على الصلاة مرتين ، حي على الفلاح مرتين الصلاة يرحمك الله ، وحجته أن الأمراء لهم زيادة اهتمام بأشغال المسلمين فلا بأس بأن يخصوا بالتثويب ، ولكن محمداً كره هذا .

(٢) الذي يشك في صحته هو قصة التآمر التي نسبت إلى أبي يوسف أما رغبة الرشيد في لقاء محمد وحدوث هذا اللقاء فليس هناك ما يدعو إلى الشك فيهما اللهم إلا أن يكون هؤلاء الذين نسبوا إلى أبي يوسف ما نسبوا إليه اختلقوا حكاية رغبة الرشيد في لقاء محمد ليلبسوا ما قالوه عن أبي يوسف ثوب الحق الصدق ، وهو أمر ليس بعيد الاحتمال .

(٣) الرقة : مدينة مشهورة على الفرات ، معدودة في بلاد الجزيرة ، لأنها من جانب الفرات الشرقي ، فتحها عياض بن غنم في سنة ١٧ هـ بأمر سعد بن أبي وقاص والي الكوفة .
(معجم البلدان جـ ٣ ص ٥٩ ط بيروت) .

أبو يوسف معتذراً: هم أشخصوك[1].

والواقع أن محمداً لم يقف من أستاذه هذا الموقف، لأنه رشحه للقضاء دون علمه فقط، بل لأنه مع هذا كان يريد أن يتفرغ للعلم يدرسه ويدارسه، فضلاً عن أنه كان في سعة من العيش فلم يكن في حاجة إلى رزق تجريه عليه الدولة[2].

ولما ركب محمد مع أبي يوسف إلى الوزير يحيى بن برمك، رفض محمد القضاء فلم يزل يحيى يخوفه حتى قبل مضطراً لا مختاراً، وروى أن محمداً لما أبى القضاء قيد نيفاً وخمسين يوماً في الظهيرة، فلما خاف على نفسه[3] قبل أن يذهب إلى الرقة ويتولى قضاءها، وفي نفسه شيء من أستاذه.

٧٩ ـ ترك محمد بغداد[4] إذن إلى الرقة مكرهاً، ووجد على أستاذه لأنه فيما يرى ساعد على رحيل تلميذه عن مدينة العلم، غير أن محمداً حين استقر به المقام بالرّقة، لم يشغله القضاء عن العلم، وأنشأ في هذه المدينة يكتب ويراجع ويدون ويدرس الفقه العراقي ويدارسه[5]، وقد لازمه مدة بقائه في قضاء الرقة تلميذه محمد بن سماعة، الذي روى عن أستاذه كتاب «الرّقيّات» وهو جملة من المسائل التي فرعها الإمام محمد حينما كان قاضياً بالرقة، ومن ثم أطلق عليها هذا الاسم.

ولا ريب في أن الإمام محمداً كان في قضائه نموذجاً رائعاً للعدل والإخلاص وإن كان المؤرخون قد أغفلوا الحديث عن هذا الجانب في حياته واكتفوا بإشارتهم إلى

(١) بلوغ الأماني ص ٣٧.
(٢) مقدمة كتاب شرح السير الكبير ص ١٣.
(٣) انظر الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية ورقة ١٦٦.
(٤) يذهب بعض المؤرخين إلى أن محمداً كان بالكوفة حين رشحه أبو يوسف لقضاء الرقة (أنظر مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي ص ٥٥) ولكن المرجح أن محمداً كان في بغداد قبل أن يعين قاضياً لتلك المدينة، وأنه قد رحل عن الكوفة إلى عاصمة العباسيين الجديدة بعد أن أصبحت مدينة العلم والعلماء (أنظر الطبقات الكبرى جـ ٧، القسم الثاني ص ٢٧٨ وتاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٢).
(٥) مقدمة كتاب شرح السير الكبير ص ١٣. ومما يروى عن مجلس محمد العلمي في الرقة ما قاله الشافعي: حضرت مجلساً لمحمد بن الحسن بالرقة وفيه جماعة من بني هاشم وقريش وغيرهم ممن ينظر في العلم فقال محمد بن الحسن: قد وضعت كتاباً لو علمت أن أحداً يرد علي فيه شيئاً تبلغنيه الإبل لأتيته (الأثمار الجنية ورقة ١٦٤) ولا ندري عن أي كتاب من كتبه يتحدث محمد..

أنه تولى القضاء مرتين وكان في المرة الثانية قاضي القضاة، أما كيف كان محمداً يمارس القضاء، وما هي الوقائع التي فصل فيها، فإن المؤرخين لم يذكروا لنا شيئاً عن هذا، ولكن ما عرف به الإمام محمد من الورع والذكاء والإخلاص وما ذكره الخصاف في كتابه شرح أدب[1] القاضي من آراء لمحمد بعضها يتعلق بفقه القضاء، وبعضها الآخر يتصل بما يمكن أن يسمى بإجراءات القضاء يجعلنا نجزم بأنه كان قاضياً لا يخشى في الحق لومة لائم، ولا يتسنى لأي فرد أن يخدعه أو يصرفه عن وجهة الحق والعدل.

وتوفي أبو يوسف ومحمد بالرقة فلم يستطع أن يكون في جنازته، ولبعض المؤرخين في تفسير تخلف محمد عن جنازة أستاذه آراء لا تخلو من مجافاة للحقيقة، ولا سبيل هنا لعرضها ونقدها، فموضع هذا الفصل التالي.

وظل محمداً قاضياً في الرقة مدة لا نعرف مقدارها على وجه التحديد، فتاريخ توليه القضاء غير معلوم، وقد ذكر بروكلمان[2] أن محمداً مكث قاضياً بالرقة بضع سنين ثم عزل سنة ١٨٧ هـ، وإذا صح هذا فإنه يكون قد ولي القضاء قبل وفاة أبي يوسف بنحو ثلاث سنوات، أي في سنة ١٧٩ هـ.

٨٠ ـ وعاد محمد إلى بغداد بعد عزله من قضاء الرقة، بسبب جوابه الصريح في أمان الطالبي يحيى بن عبدالله بن الحسين[3] ولم يكتف الرشيد بعزل محمد فقد منعه من الإفتاء واتهمه بالعلوية ولذا أمر بتفتيش كتبه خوفا من أن يكون فيها شيء مما يحض الطالبيين على الثورة ضد الرشيد. ويروى أن محمداً لما سمع ما يريده الرشيد بكتبه ـ وهي أعز شيء لديه ـ طلب إلى تلميذه ابن سماعة أن يكون مع المفتشين حتى لا يعبثوا بها ويلقى في دجلة منها ما ليس محل الشبهة، ويقول ابن سماعة: ولما فتشت كتبه لم يوجد فيها شيء إلا مجموعة فيها فضائل علي عليه السلام فأتى بها هارون فلما عرف ما فيها قال: عندنا أكثر من هذا[4]. وما تألم محمد لترك القضاء فلم يكن بالراغب فيه ولا الحريص عليه، وإنما أكره عليه إكراهاً، ولكنه تألم لأنه حيل بينه وبين الإفتاء وهو قد نذر نفسه لحماية الدين وأنصبها من أجل أن يكون

(١) مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم ٥٤٧/ فقه حنفي طلعت.
(٢) تاريخ الأدب العربي جـ ٣ ص ٢٤٦.
(٣) انظر الطبري جـ ٣ ص ٦١٩ ط أوروبا، وسابقاً فقرة: ٤١.
(٤) بلوغ الأماني ص ٤١.

أهلاً لإفتاء الناس فيما يعرض لهم من قضايا ومشكلات.

وامتنع محمد عن الإفتاء فترة إلى أن رغبت أم جعفر[1] في أن تقف وقفاً، فوجهت إلى محمد من يسأله عنه فرد عليها بأن الرشيد نهاه عن الفتيا، فسعت لدى الرشيد حتى أذن لمحمد بالإفتاء والتدريس.

والرشيد ـ وإن وقف من محمد هذه المواقف ـ كان في الواقع يقدره ويحترم علمه ويدرك مكانته بين معاصريه من الفقهاء، ولكن أهواء السياسة كانت تطغى في بعض الأحيان على المشاعر الطيبة فيتعرض الإمام محمد لما تعرض له من الإهانة والمضايقة.

٨١ ـ وليس أدل على هذا من اختيار محمد ليكون قاضي القضاة، فلو كان الرشيد لا يدرك منزلة هذا الإمام إدراكاً سليماً ما اختاره ليتولى هذا المنصب الهام في الدولة على الرغم من جهره بكلمة الحق الذي لم يصادف هوى لدى الرشيد.

ويبدو أن الإمام محمداً لم يعترض على تعيينه قاضياً للقضاة كما اعترض من قبل على تعيينه قاضياً للرقة، لأنه كان على ثقة من أنه لا جدوى من الاعتراض، وربما ظن أن الخليفة بهذا يحاول أن يعتذر إليه مما كان، بسبب أمان يحيى الطالبي، فقبل دعوة الرشيد ليصبح مسؤولاً عن شؤون القضاء في الدولة.

وجلال منصب قاضي القضاة يتضاءل إلى جانب همة الإمام محمد وكرامته وصراحته، فالرجل لا تزدهيه المناصب، ولا تنال من شجاعته وحريته، لأنه ما كان راغباً فيها ولا ساعياً إليها، وكان كل ما تطمح إليه نفسه أن يحيا للعلم يدرسه ويدارسه ويدونه لا يصرفه عنه أي شيء حتى فلذات كبده، وأقرب الناس إليه.

٨٢ ـ وقد جرت له مع الرشيد بعد توليه هذا المنصب بعض الأحداث التي أكدت صلابة الإمام محمد في الحق، ورعايته لكرامة العلم، وإن أكسبته الأيام خبرة بمخاطبة الحكام، بيد أنها خبرة لم تَجُرْ على الحق أو تَحِدْ عنه.

في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبت قبيلة بني تغلب أن تدخل في الإسلام، فلما طلب منهم أن يدفعوا الجزية نفروا من كلمة الجزية، وقبلوا ما عرضه عليهم أمير المؤمنين الفاروق بأن يأخذ منهم صدقات بدل الجزية، وكان هذا لوناً من

(١) هي زبيدة زوجة الرشيد.

السياسة وحسن التصرف، لأنه لم يغيّر من جوهر الأمر شيئاً، وعقد عمر صلحاً مع بني تغلب بذلك واشترط عليهم فيما اشترط ألا يحولوا بين أبنائهم والإسلام، وظلت هذه القبيلة تتمتع بصلح عمر مع عدم تنفيذها لكل ما اشترطه عليهم، إلى أن جاء الرشيد فأراد أن ينقض هذا الصلح، لأن منهم من كان يعاون الروم خفية ضد الرشيد في فترة كان الصراع محتدماً فيها بينه وبينهم.

ولما أبدى الرشيد رغبته في نقض صلح بني تغلب لمحمد بن الحسن، رفض هذا ما أراده الرشيد وهم به، وقد ساق الجصاص في أحكام القرآن خبر لقاء الرشيد مع محمد للحديث في هذا الصلح، ما يحسن أن نذكره عنه كله، لما فيه من دلالة على ما أومأت إليه من أن محمداً لم يغيره المنصب، ولم يخش في الحق أحداً إلا الله . . .

قال الجصاص: وقد حدثنا مكرم بن أحمد بن مكرم قال: حدثنا أحمد بن عطية الكوفي قال: سمعت أبا عبيد يقول: كنا مع محمد بن الحسن إذ أقبل الرشيد فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم، وكان الحسن[1] بن زياد معتل القلب على محمد بن الحسن فقام ودخل ودخل الناس من أصحاب الخليفة، فأمهل الرشيد يسيراً ثم خرج الآذن[2] فقال: محمد بن الحسن فجزع أصحابه له فأدخل فأمهل. ثم خرج طيب النفس مسروراً، قال: قال لي: مالك لم تقم مع الناس؟ قلت[3]: كرهت أن أخرج عن الطبقة التي جعلتني فيها، إنك أهلتني للعلم فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة التي هي خارجة منه، وإن ابن عمك ﷺ قال: من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار وإنه إنما أراد بذلك العلماء، فمن قام بحق الخدمة وإعزاز الملك فهو هيبة للعدو، ومن قعد اتبع السنة التي عنكم أخذت فهو زين لكم، قال: صدقت يا محمد، ثم شاورني فقال: إن عمر بن الخطاب صالح بني تغلب على أن لا ينصروا أولادهم، وقد نصروا أبناءهم وحلت بذلك دماؤهم فما

(١) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي صاحب الإمام أبي حنيفة تولى قضاء الكوفة ثم استعفى منه وكان فقيهاً محدثاً توفي سنة ٢٠٤ هـ (الجواهر ١/١٩٤) ولعل سبب اعتلال قلبه على محمد بن الحسن أن محمداً كان يحظى بمكانة علمية وأدبية لم يحظ أحد بها من معاصريه، فأنفس هذا عليه بعض أقرانه.

(٢) نص الجصاص ثم خرج الإذن فقام محمد، وما أثبته من تاريخ بغداد جـ٢/١٧٣ وهو المناسب للسباق.

(٣) نص الجصاص قال، وفي تاريخ بغداد قلت وهو أولى.

ترى؟ قال: قلت: إن عمر أمرهم بذلك وقد نصروا أولادهم بعد عمر واحتمل ذلك عثمان وابن عمك وكان من العلم بما لا خفاء به عليك، وجرت بذلك السنن، فهذا صلح من الخلفاء بعده، ولا شيء يلحقك في ذلك، وقد كشفت لك العلم ورأيك أعلى. قال: لا ولكنا نجريه على ما أجروه إن شاء الله. إن الله جل اسمه أمر نبيه بالمشورة. . .(1) فكان يشاور في أمره فيأتيه جبريل بتوفيق الله، ولكن عليك بالدعاء لمن ولاه الله أمرك، ومر أصحابك بذلك وقد أمرت لك بشيء تفرقه على أصحابك، قال: فخرج له مال كثير ففرقه(2).

فالإمام محمد في هذا الموقف كان صورة فريدة للعالم الذي يحترم نفسه، ويرعى كرامته، فحمل غيره ولو كان ولي الأمر على احترامه وتقديره والرضا بما يفتي به وإن خالف هواه.

٨٣ ـ ويلاحظ أن الإمام محمداً كان لبقاً وهو يحاور الرشيد سواء في عدم قيامه له، أو في رفضه نقض صلح بني تغلب، فهو يذكره بأنه لم يقم له، لأنه وضعه في مرتبة فجعل القيام أمراً مذموماً، ثم يتطرق بعد هذا إلى حديث رسول الله ﷺ فيمن يجب أن يتمثل له الرجال قياماً، ويقدم للحديث بكلمة لها سحرها وتأثيرها في نفس الرشيد ومشاعره، فقد كان يمكن أن يقول قال رسول الله . . . الخ بيد أنه قال: وأن ابن عمك . . . الخ وفي هذه الكلمة إشارة الى صلة الرشيد بالرسول، وهي صلة تفرض التمسك بكل ما جاء به الرسول وحض عليه من تعاليم وآداب، وإلا فقدت هذه الصلة قدسيتها ودورها في دعم الخلافة العباسية، ولهذا حرص خلفاء بني العباس على أن يراهم الناس أئمة في المحافظة على الدين ـ وإن لم يكونوا دائماً كذلك ـ حتى تسلم العامة لهم بأنهم أحق بوراثة الرسول، وأنهم خير من يحيي تعاليم الدين ويقضي على الفساد والمفسدين، فلا يناوئهم في الحكم والسلطان طامع من أي لون كان.

وأما بالنسبة لصلح بني تغلب فإن محمداً يرى أن الصحابة ما داموا قد أمضوا هذا الصلح على الرغم من مخالفة بني تغلب لبعض شروطه فإنه لا يجوز لمن يأتي بعد الصحابة أن ينقض ما أمضوه إتباعاً لما جروا عليه، وعقب محمد على هذا قائلاً للرشيد: «وقد

(1) في الجصاص عبارة غير واضحة لم أهتد إلى تصحيحها فلم أثبتها، ولم أجدها في غير الجصاص من المراجع التي ذكرت هذه الحادثة.

(2) أنظر أحكام القرآن للجصاص جـ٣ ص ٩٥ ط تركيا، تاريخ بغداد جـ٢ ص ١٧٣، ١٧٤، وأخبار أبي حنيفة للصيمري ورقة ٦٠، ٦١، والطبقات السنية جـ٣/٢٨٩، والأثمار الجنية ورقة ١٦٥.

كشفت لك العلم ورأيك أعلى» وفي هذه الجملة الأخيرة من المجاملة والترفق ما فيها، ولعلها هي التي(1) سهلت للرشيد قبول ما أفتى به الإمام محمد، وتصرفه معه ذلك التصرف الذي يدل على ثقته في قاضي قضاته، واحترامه له ولعلمه.

٨٤ ـ ولم يمكث محمد مدة طويلة في منصب قاضي القضاة، فقد توفي في سنة ١٨٩ هـ على أرجح الآراء، وهو قد عزل من قضاء الرقة في سنة ١٨٧ هـ ولبث فترة ممنوعاً من الإفتاء، ثم أذن له به، وعين بعد هذا قاضياً للقضاة، فالمدة التي قضاها في هذا المنصب إذن تبلغ نحو عامين على وجه التقريب.

وفي هذه المدة الوجيزة حسنت علاقة محمد بالرشيد، واتسمت بالإخلاص في غير نفاق أو رياء، وإن جنح محمد إلى اصطناع الرفق واللين في مخاطبة الرشيد ونصحه وإفتائه، ولكنه اللين الذي لا يجوز على الحق أو ينال من كرامة العلم.

وكان الرشيد يكن لمحمد احتراماً وتقديراً عميقين، لأنه كان على ثقة من أنه عالم ورع لا يداجي ولا يحابي ولا يحيد فيما يقول عن شرعه الخير والعدل.

وتوفي محمد في رمبويه(2) من قرى الري(3) حين ذهب مع الرشيد إلى تلك المنطقة، وتوفي معه في هذه الرحلة أيضاً شيخ النحاة الكسائي(4)، وروي(5) أنهما

(1) مقدمة كتاب السير الكبير ص ١٦.

(2) وما جاء في مرآة الجنان لليافعي جـ١ ص ٤٢٢ من أن محمداً توفي بقرية زيتونة فمصحف عن رنبوية.

(3) والري: منطقة تقع جنوبي بحر الخزر (بحر قزوين الآن) وهي جبلية تتخللها وديان كثيرة الفواكه والخيرات، وتسمى عاصمتها باسمها، وكانت قديماً مدينة مشهورة من أمهات البلاد، وأعلام المدن، وكانت محاط الحجيج القادمين من بلاد ما وراء النهر وخراسان، وهذه المنطقة الآن جزء من إيران وتبعد عن العاصمة طهران بنحو مائة كيلومتر إلى الشمال الشرقي منها.. (معجم البلدان جـ٢ ص ١١٦ ط بيروت، والأطلس التاريخي للأستاذ محمد رفعت).

(4) وقد رثاهما اليزيدي بقصيدة منها:

أسفت على قاضي القضاة محمد	وأذريت دمعي والفؤاد عميد
فقلت إذا ما أشكل الخطب من لنا	بإيضاحه يوماً وأنت فقيد
وأوجعني موت الكسائي بعده	وكادت بي الأرض الفضاء تميد
وأذهلني عن كل عيش ولذة	وأرق عيني والعيون هجود
هما عالمان أوديا وتخرما	فما لهما في العالمين نديد

الجواهر المضية جـ٢ ص ٤٤، والطبقات السنية ٢٩٥/٣ ومناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٩.

(5) انظر تاج التراجم ص ٥٤، والجواهر المضية جـ٢ ص ٤٤.

ماتا معاً في يوم واحد فجزع الرشيد لموتهما وقال: «دفنت الفقه والنحو بالري».

وقد اختلف الرواة في السنة التي توفي فيها الإمام محمد كما اختلفوا في سنة ميلاده، فهناك من يرى أنه توفي في سنة ١٨٧ هـ[١] وهذا غير صحيح لأن محمداً مات بالري في صحبة الرشيد، وقد رحل هذا إلى تلك الناحية كما ذكر أعلام المؤرخين سنة ١٨٩، فالطبري في تاريخه[٢] يقول بأن الرشيد توجه إلى الري في شهر جمادى الأولى من هذه السنة. وقال ابن كثير في أخبار سنة ١٨٩[٣]: وفيها رجع الرشيد من الحج وسار إلى الري، ثم قال عن الكسائي: وقد صحب الرشيد ببلاد الري فمات بضواحيها هو ومحمد بن الحسن.

٨٥ ـ ولم تحدد المصادر التي تيسر لي الرجوع اليها يوماً لوفاة الإمام محمد، وقد احتفل علماء تركيا في شهر جمادى الآخرة من عام سنة ١٣٨٩هـ بمرور اثني عشر قرناً على وفاة الإمام محمد، ولعلهم اعتمدوا في هذا على ما جاء في كتاب «عرس نامه»[٤] من ان محمداً توفي يوم الاثنين ١٤ من جمادى الآخرة سنة ١٨٩هـ الموافق ١٦ من مايو سنة ٨٠٥م. ويمكن أن يكون ما جاء في هذا الكتاب صحيحاً إلا إن إغفال المصادر العربية التي استيقت منها ترجمة الإمام محمد ـ وهي كثيرة لتحديد يوم وفاته يجعل ما أورده ذلك الكتاب غير مسلم، ويضاف إلى هذا أن الرشيد سار إلى الري في النصف الثاني من جمادى الأولى كما نص على ذلك الطبري[٥] وأنه لم يكن ليصل إلى هذه المنطقة في أقل من شهر لبعد الشقة، إذ تبلغ نحو ألف كيلومتر من[٦] بغداد، ومعنى هذا أن محمداً ـ على فرض أنه توفي بعد وصول الرشيد إلى الري مباشرة ـ يكون قد توفي في أواخر جمادى الآخرة سنة ١٨٩هـ.

٨٦ ـ ومهما يكن الأمر بالنسبة لتحديد اليوم الذي توفي فيه الإمام محمد فإن السنة التي توفي

---

(١) أنظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١١٤ واللباب في تهذيب الأنساب جـ ٢ ص ٣٦.

(٢) ص ٣١٤ ت الأستاذ أبو الفضل إبراهيم.

(٣) البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٠٢ ط المعارف بيروت.

(٤) انظر بحث الدكتور محمد حميد الله المنشور في مجلة Islam Medeniyeti عدد يونيو سنة ١٩٦٩م وهو العدد الخاص بما قيل في مهرجان الإمام محمد باستنبول وقد أشار فيه الدكتور إلى أن تحديد يوم وفاة الإمام محمد جاء تبعاً لما ذكره كتاب «عرس نامه» الذي توجد له نسخة خطية بالمكتبة السعيدة في حيدر آباد الدكن بالهند.

(٥) انظر تاريخ الطبري جـ٨ ص ٣١٤.

(٦) انظر الأطلس التاريخي للأستاذ محمد رفعت.

فيها تعد من الحقائق التاريخية المجمع عليها ولا عبرة بمن شذ عن هذا الإجماع، ويمكن ـ على وجه الظن الغالب ـ تحديد فترة زمنية من هذه السنة فاضت في أثنائها نفس الإمام محمد وهي النصف الثاني من شهر جمادى الآخرة والنصف الأول من شهر رجب، لأن محمداً توفي في معسكر الرشيد قبل أن يدخل هذا مدينة الري، لأنه حين دنا منها أمر بإقامة معسكر له، ومكث به بضعة أيام إلى أن قدم عليه واليه على الري مظهراً الطاعة والولاء.

٨٧ ـ وسواء كان التحديد الذي أورده كتاب «عرس نامه» صحيحاً أو غير صحيح، فإن علماء تركيا يستحقون أعطر الثناء لتذكرهم أنه في سنة ١٣٨٩ هـ يكون قد مرّ على وفاة محمد اثنا عشر قرناً وقد احتفلوا بهذه المناسبة احتفالاً يليق بمكانة صاحبها، فقد ألقيت فيه أبحاث متعددة تناولت بصورة إجمالية حياة الإمام محمد وفقهه ومؤلفاته، وكان من أبرز هذه الأبحاث ذلك البحث الذي كتبه الدكتور محمد حميد الله تحت عنوان[١] «الإمام محمد أعظم فقهاء الإسلام». ولم يقتصر الاحتفال على إلقاء البحوث التي اشترك في إعدادها بعض علماء تركيا والهند، فقد أقيم بهذه المناسبة أيضاً معرض[٢] لآثار محمد الخطية وغير الخطية الموجودة في المكتبات التركية وبعض مكتبات العالم، وهذا المعرض ـ وإن لم يقدم لنا كل آثار الإمام محمد ـ كشف عن حقيقة علمية هامة ربما كانت خافية على كثيرين من المهتمين بالتراث الفقهي الإسلامي، وهي أن كتاب الأصل توجد له في المكتبات التركية وحدها أكثر من ثلاثين نسخة خطية ما بين كاملة وناقصة، وتعد نسخ مكتبة مراد ملا[٣] من أكمل النسخ الخطية لهذا الكتاب، فهي تقع في ثمانية مجلدات عدد أوراقها ٢٣٧٠ ورقة.

وكان حَرِيّاً بالفقهاء المسلمين في كل مكان أن يحتفوا بذكرى هذا الإمام الذي أسدى للفقه الإسلامي والتفكير القانوني يداً جليلة ستبقى ما بقيت الأمة الإسلامية معتصمة بدينها، ومحافظة على تراثها، ومعتزة بالأعلام من أبنائها.

٨٨ ـ ولا نعرف المرض الذي توفي محمد بسببه، فلم يشر إلى هذا أحد من المؤرخين،

---

(١) انظر Islam Medeniyeti p. 5.

(٢) المرجع السابق. P:44

(٣) وهذه النسخة ليست من أصل واحد، فهي من أصلين برقمي ١٠٣٨ و١٠٤١ وانظر المرجع السابق. p. 46

ولكن بعضهم يذكر أن محمداً لما حضرته الوفاة بكى بكاءً شديداً، فقال له هشام[١] ابن عبيد الله الرازي ـ وكان محمد قد نزل عليه وتوفي ببيته ـ : «أتبكي مع علمك؟» فقال محمد: دعنا يا هشام من هذا، أرأيت إن أوقفني الله تعالى بين يديه، فقال: ما أقدمك على الري؟ أمجاهـداً في سبيلي، أم ابتغاء مرضاتي؟ لو قال ذلك لا أستطيع أن أقول نعم»[٢].

وإن دل هذا الموقف من محمد على شيء فإنما يدل على خشية عميقة لله، ومراقبة دقيقة للنفس، ولا غرو فحياة هذا الإمام كلها صورة فريدة للتقوى والورع والزهادة والانقطاع للعلم من أجل حماية الدين واستنباط أحكامه للناس كي لا يضلوا سواء السبيل فيما يقولون ويفعلون.

ودفن محمد في مكان قريب من المكان الذي توفي فيه، فقد دفن في جبل طبرك[٣] وهو كما ذكر الكردري[٤] قريب من بيت هشام الذي توفي فيه الإمام محمد، ولا ندري هل ما زال قبر هذا الإمام[٥] معروفاً إلى اليوم، أو أنه اندرس بمرور الزمن، ولم يجد أحداً يهتم به بحيث أصبح لا يهتدى إليه ولا يعرف له مكان!...

٨٩ ـ وفي ختام هذه الترجمة العامة التي تناولت حياة الإمام محمد وتطور حياته، أود الإشارة إلى أن حياة محمد الخاصة، أعني حياته بين أسرته وعلاقته بزوجه وأولاده، لا تمدنا المصادر التاريخية عنها بشيء ذي بال، اللهم سوى ما تذكره من أنّ الإمام محمداً اتخذ وكيلاً له يقوم بشؤون بيته حتى لا يشغله أحد عن العلم ومدارسته.

وأما عن موقف زوجه منه، وهل كانت تضيق بانصرافه إلى العلم، أو أنها كانت تهش

---

(١) هشام بن عبيد الله الرازي، تفقه على أبي يوسف ومحمد، وله روايات عن أبي حنيفة، لينه بعضهم، وقال عنه أبو حاتم: صدوق ما رأيت أعظم قدراً منه بالري، له كتاب «الأثر». (انظر الجواهر جـ ٢ ص ٢٠٥).

(٢) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية ورقة ٥٧، والطبقات السنية جـ ٣ ورقة/٢٩٦، ومناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٩.

(٣) الأثمار الجنية ورقة ٥٧.

(٤) جـ ص ١٤٩، وقد جاء في الجواهر المضيّة في ترجمة هشام أن محمد بن الحسن دفن في مقبرة هشام دون أن يحدد مكانها ويبدو أن هذه المقبرة كانت في جبل طبرك القريب من بيت هشام.

(٥) جاء في الجواهر المضيّة ما يفيد أن قبر محمد كان معروفاً في أواخر القرن الخامس الهجري، فقد ذكر في ترجمة مسعود بن عبد العزيز بن محمد الرازي أنه توفي بنيسابور سنة ٤٨٥ هـ، وحمل إلى الري فدفن عند محمد بن الحسن. (الجواهر المضيّة جـ ٢ ص ١٧٠).

له، وتهيء لزوجها كل ما يساعده على القراءة والكتابة، وكم كان عدد أولاده وما أسماؤهم، فإن تلك المصادر أمسكت عن الحديث عن شيء من هذا، ويبدو أن منهج كتب التراجم عندنا هو المسؤول عن عدم إلقاء الضوء على حياة الإمام محمد الأب والزوج، لأنه منهج يقوم غالباً على الاهتمام بالشخص المترجم له فقط دون اهتمام بالبيئة المحيطة به أو الذين ارتبط بهم أوثق ارتباط وتأثرت حياته العامة بعلاقته بهم.

ومع هذا فإن الذي أرجحه أن الإمام محمداً عاش حياة زوجية مستقرة لا تعرف الشقاق والخلاف وإنه ـ على الرغم من انكبابه على العلم ـ كان زوجاً شفوقاً وأباً عطوفاً، وانه إذا كان قد نجح في حياته العلمية نجاحاً باهراً وحقق في عمره القصير نسبياً ما لم يحقق غيره ممن عاش زمناً أطول منه فإن الذي لا مراء فيه ان من بين الأسباب التي أدت إلى هذا استقرار حياته الزوجية وتعاطف أسرته معه من أجل الرسالة المقدسة التي اضطلع بها وعاش من أجلها.

رحمه الله وجزاه كفاء ما قدم لدينه ولغته وأمته خير الجزاء.

الفصل الثاني

محمد بين شيوخه وتلاميذه

٩٠ـ الظاهرة البارزة في حياة الإمام محمد أنه عاش حياته كلها تقريباً منقطعاً للعلم ومدارسته، وأنه كان حريصاً كل الحرص على أن يلم بثقافة عصره، وهو ـ لهذا ـ وإن اشتهر بإمامته في الفقه، كان إماماً في التفسير والحديث واللغة والأدب.

وقد يسر له ما حرص عليه ورغب فيه استعداد طيب للعلم، فقد وهبه الله ذكاء حاداً، وحافظة قوية، وعقلية تشريعية خصبة، ويضاف إلى هذا تلك الثروة الطائلة التي ورثها عن أبيه، والتي كفلت له ولأولاده حياة مستقرة جعلته يتفرغ للعلم، ويسعى في طلبه وينفق من أجله في سخاء(١).

ومن ثم كثر شيوخه وتنوعت ثقافاتهم، كما كثر تلاميذه والآخذون عنه، وقد رويت له مع بعض هؤلاء وأولئك أحداث لم تسلم من الافتراء أو التحريف.

ولكثرة هؤلاء الشيوخ والتلاميذ سيعرض هذا الفصل بالدراسة للأعلام منهم، أو بعبارة أخرى لمن كان له في حياة الإمام محمد العلمية أثر مباشر واضح من الشيوخ أو لمن اتصل به أوثق اتصال من التلاميذ، وجرت له بعض الأخبار والأحوال، وكان لصلته به أثر في الفقه وتدوينه.

والحديث عن هؤلاء الشيوخ والتلاميذ ليس ترجمة(٢) لهم بالمعنى الحرفي للترجمة

(١) روي عن محمد أنه قال: ترك أبي ثلاثين الف درهم، فأنفقت خمسة عشر ألفاً على النحو والشعر، وخمسة عشر ألفاً على الحديث والفقه (تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٣، والطبقات السنية جـ ٣ ص ٢٨٩).

(٢) يرى بعض المحدثين أن الترجمة لشيوخ علم من الأعلام تكثر لا خير فيه، فأولئك الشيوخ يشترك مع =

فقد أفرد بعض المحدثين ـ فضلاً عما كتبه الأقدمون ـ كتباً عن كثير من هؤلاء الشيوخ وبعض التلاميذ، وهي ميسرة لمن يريد أن يقرأ عن حياتهم وآرائهم، ولكن الحديث هنا منصب على علاقة محمد بشيوخه وتلاميذه، ومدى تأثيره في هؤلاء وتأثره بأولئك وهذا ـ فيما أرى ـ حري بأن يكون عند الحديث عن شيوخ وتلاميذ علم من الأعلام.

٩١ ـ ويذكر الإمام أبو حنيفة على رأس الشيوخ الذين تتلمذ لهم الإمام محمد، ومع قصر المدة التي جلسها محمد في حلقة أستاذه الأول، أثرت في حياته العلمية أبلغ تأثير، وطبعت اتجاهه الفقهي بطابع مدرسة الرأي على الرغم من أخذه عن مالك وغيره من فقهاء مدرسة الحديث.

إن محمداً قبل أن يتصل بأبي حنيفة لم يكن قد عرف طريقه إلى حلقات العلوم العربية والإسلامية في الكوفة، وإن كان قد ألمّ بطرف من دروس العربية، وحفظ بعض آيات الكتاب العزيز والأحاديث النبوية، فلما اتصل به وجلس في حلقته وأخذ عنه وقع من نفسه موقعاً جليلاً، وأحبه حباً جماً، وكان أبو حنيفة ـ وهو الأستاذ الذي اهتم بتربية الرجال أكثر من اهتمامه بتأليف الكتب ـ يؤثر تلميذه بمزيد من رعايته وحدبه، لما يلمسه فيه من إرهاصات تبشر بمستقبل مشرق، وهكذا قامت الصلة بين الأستاذ والتلميذ على التقدير والحب والرعاية والعطف، تخلف محمد عن الحلقة يوماً وعرف الأستاذ أن تلميذه مريض فذهب يعوده(١)، ومرض أبو يوسف مرضاً خيف عليه منه فعاده أبو حنيفة وكان معه تلميذه محمد(٢).

ومما يدل على مبلغ حب محمد لأستاذه وتقديره له وإعجابه به انه حين ذهب إلى المدينة ليأخذ عن الإمام مالك ويروي الموطأ عنه جرت له مع علمائها مناقشات كثيرة سجلها في كتابه «الحجة» أو «الحجج»، ومن هذه المناقشات ما يتعلق بمتابعة الإمام في الصلاة في الجلوس والقيام، فأبو حنيفة يرى أنه يجوز أن يصلي الإمام المريض بالناس جالساً وهم قيام، ويذهب أهل المدينة إلى عدم جواز ذلك، وقد

= هذا العلم في الأخذ عنهم علماء عصره، ومعنى هذا أن من يتحدث عن واحد من هؤلاء مضطر أن يترجم لأولئك الشيوخ جميعاً (انظر الليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل ص ٩ ط دار المعارف).

(١) مناقب الكردري جـ ٢ ص: ١٥٥.

(٢) تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٢٤٦.

استدل محمد لرأي أبي حنيفة بأسلوب منطقي أفحم أهل المدينة، ولكنه يقول بعد احتجاجه لرأي أستاذه: قول أهل المدينة في هذا أحب إلي من قول أبي حنيفة، وإن كنت احتججت لأبي حنيفة بحجة ثابتة لم تر أهل المدينة بمخرج منها، ولكنه بلغنا عن النبي ﷺ أنه قال: لا يَؤُمَّنَّ الناس احد بعدي جالساً ولا بلغنا أن أحداً من أئمة الهدى أبي بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا غيرهم أموا جلوساً، فأخذنا بهذا، لأنه أوثق، وليس الصلاة في فضلها خلف رسول الله ﷺ خلف[1] غيره.

٩٢ ـ واحتجاج محمد لرأي أستاذه دون الأخذ به إن دل على حبه لأبي حنيفة، فهو يدل كذلك على أن هذا الحب لم يفقده استقلاله في الرأي ومخالفته لشيخه في كثير مما ذهب إليه، وهذا يسلمنا إلى حقيقة وهي أن محمداً منذ حياته العلمية الباكرة كان يتمتع بعقلية تقبل الرأي لذاته لا لقائله مهما تكن صلة محمد به..

وقد أشرت فيما سلف إلى أصول أبي حنيفة ومنهجه[2] في تمحيص المسائل وإلقاء الدروس، وحرصه على أن يربي في تلاميذه ملكة البحث والنقد، وحضه إياهم على النظر والاجتهاد، ولهذا كانت حلقة هذا الإمام ندوة علمية فريدة يشترك فيها الجميع بالبحث والمحاورة والمناظرة، ومن ثم امتاز المذهب الحنفي بأن مسائله دونت بعد مناظرات طويلة، وأنها كلها لا يمكن أن تعزى إلى شخص بعينه.

وكان محمد على صغر سنه في الحلقة، وقلة محصوله في العلم بالإضافة إلى غيره من التلاميذ كزفر وأبي يوسف يشترك في المناظرات والمناقشات، ويسأل أستاذه عن كثير من المسائل التي لا يعرفها أو التي تحتمل أكثر من وجه، ليعرف رأي أستاذه[3] فيها.

وكان مع هذا حريصاً على كتابة ما يسمعه من أستاذه وزملائه في الحلقة مع أن أستاذه نهاه عن ذلك؛ لأنه قد يرى الرأي اليوم فيتركه غداً[4]، ولكن التلميذ النجيب لم ينته عما أقبل عليه من التسجيل والتدوين، وخيراً فعل فقد حفظ للأخلاف فقه العراق، وهو يمثل في تاريخ الفقه الإسلامي الحرية الفكرية بأعمق معانيها وأوسع مجالاتها.

(١) الحجة جـ ١ ص ١٢٨ ط الهند المحققة.
(٢) انظر سابقاً فقرة: ٣٤.
(٣) انظر مثلاً الآثار ص ٧٢، ١٠٧ ط الهند الحجرية، والحجة ص ٣٦٦ ط الهند الحجرية.
(٤) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٤٠٢.

٩٣ ـ ومحمد لم يأخذ عن أبي حنيفة فقه أهل الرأي فحسب وإنما أخذ عنه أيضاً تراث هؤلاء مما علموه من أحاديث الرسول وأقوال الصحابة وآراء التابعين فقد آل إلى هذا الإمام الجليل هذا التراث وأضاف إليه اجتهاداته التي عرف بها وأكسبته تلك المنزلة التي تبوأها في تاريخ الفقه الإسلامي.

وإذا كان محمد قد أخذ عن أبي حنيفة ما أخذ من الفقه والحديث، وكان به معجباً وله محباً، فإن أهم ما أخذه عنه وتعلمه في حلقته، هو النزوع إلى الاستقلال في الرأي، وعدم التبعية في الفهم أو الحكم، فقد كان أبو حنيفة ـ يرحمه الله ـ يحاول ما استطاع أن تكون حلقته مجالاً صالحاً لتكوين الفقيه الذي يحترم عقله ويعمل فكره، ومن أجل هذا حض تلاميذه على الاجتهاد وشجعهم على المناظرة والمحاورة، وكان لهم جميعاً كالربان الماهر الذي يجنب السفينة هوج الرياح وعاصف الموج، لتصل إلى غايتها في أمان وسلام.

ولم تتح الفترة التي تتلمذ فيها محمد لأبي حنيفة أن يأخذ عنه كل ما عزاه[1] إليه من آراء، كما أنها لم تكن كافية لأن يصبح محمد بعد وفاة شيخه الأول في غير حاجة إلى أن يجلس من أحد مجلس التلميذ ـ مع أنه كما ذكرت بعض المصادر كان له مجلس وهو في سن العشرين[2].

٩٤ ـ وكان أبو يوسف أستاذه الثاني الذي أخذ عنه ما لم يأخذه عن أبي حنيفة من فقه أهل العراق، فقد انقطع أبو يوسف إلى أبي حنيفة فترة طويلة تبلغ نحو عشرين عاماً، وكان من أنبه تلاميذ الحلقة، وأحرصهم على تدوين ما يسمع، فلما مات أبو حنيفة لم يجد محمد من يسعى إليه ويتتلمذ له ليكمل ما بدأه في حلقة أستاذه الأول غير أبي يوسف.

وقد ألمحت فيما سلف[3] إلى أن أبا يوسف سلك نهج أستاذه في تقرير المسائل، وأنه وإن لم يبلغ مبلغ شيخه في الفقه كان فقيهاً مجتهداً، كما كان محدثاً حافظاً، ومن ثم يعد من الفقهاء الذين جمعوا بين أهل الرأي وأهل الحديث، ولعله أول فقيه

(١) قال الإمام السرخسي في أصوله جـ ١ ص ٢٧٨ «لم يسمع محمد بن الحسن الشيباني كل ما نسبه إلى أبي حنيفة منه».
(٢) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٤، ومناقب الكردري جـ ٢ ص ١٥٠.
(٣) انظر سابقاً فقرة: ٧٤.

يجمع بين مدرستي الكوفة والمدينة[1].

وتتلمذ محمد لأبي يوسف نحو عشر سنوات، وإن لم ينقطع له في هذه الفترة كلها انقطاعاً تاماً لأنه ـ كما أشرت إلى هذا[2] فيما سبق ـ كان يتصل بكثير من علماء عصره سواء في العراق أو في غيره من الأقطار الإسلامية، وسواء أكان هذا الاتصال عن طريق الرحلة واللقاء أم كان عن طريق المراسلة.

٩٥ ـ وكانت تلك الفترة التي تتلمذ فيها محمد لأبي يوسف امتداداً لفترة تلمذته لأبي حنيفة من حيث دراسة فقه أهل الرأي وبخاصة فقه الشيخين، يدل على هذا ما جاء في كتاب الأصل، فقد سرد فيه الإمام محمد المسائل والفروع مبيناً رأي أبي حنيفة وأبي يوسف، ورأيه أيضاً، وكان في بعض المسائل يذكر آراء بعض فقهاء العراق غير الشيخين كزفر والحسن بن زياد، وجاء في مستهل هذا الكتاب «قد بينت لكم قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولي، وما لم يكن فيه اختلاف فهو قولنا جميعاً».

وفضلاً عما أورده محمد في هذا الكتاب الضخم من آراء لأبي حنيفة لا يمكن التسليم بأنه أخذها كلها عنه في حياته، وإنما أخذ كثيراً منها عن أبي يوسف، وآراء لأبي يوسف نفسه تؤكد عمق الصلة بين محمد وشيخه الثاني، ودرجة ما تلقاه عنه من الفقه والحديث، فإن محمداً ذكر لأبي يوسف آراء كثيرة في بعض كتبه مثل الجامع الكبير، بالإضافة إلى أن الجامع الصغير رواه كله عنه، وهذا الكتاب رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة.

٩٦ ـ أخذ محمد إذن عن أبي يوسف ما أخذ من فقه الشيخين وحديثهما مما سجله في بعض كتبه ولا سيما كتاب الأصل أو المبسوط الذي يعد من أهم وأضخم مؤلفات الإمام محمد.

ويبدو أن العلاقة العلمية بين أبي يوسف ومحمد كانت ـ من وجهة نظر محمد على الأقل ـ علاقة بين زميلين يتدارسان ويتعاونان ولا بأس أن يكون أحدهما أوفر حظاً من العلم وأغزر محفوظاً منه، لأنه أتيح له ما لم يتح لزميله من السبق الزمني إلى الأخذ عن شيخهما والاختلاف إلى حلقته.

(١) أبو حنيفة، ص: ١٩٦.
(٢) انظر سابقاً فقرة: ٧٤.

وكان محمد في علاقته العلمية بأبي يوسف يحاوره[1] في كثير من المسائل ويناظره[2]، وما كان أبو يوسف يضيق بمناقشات صاحبه ومحاوراته وإن لم يكن الفلج معه، ولا غرو فقد اغترف الصاحبان من منهل نقي عذب يفيض بمعاني الحرية الفكرية واحترام الرأي لذاته لا لقائله.

وأبو يوسف كان يقدر محمداً ويهش إلى لقائه وقد أثنى عليه وحض طلاب العلم على الأخذ[3] عنه، وآية ذلك ـ فضلاً عن تلك الروايات التي رويت عنه ـ أن أبا يوسف[4] كان يتخلى عن رأيه إذا بدا له أن رأي محمد أولى وأحق أن يؤخذ به.

٩٧ ـ وإذا كانت هناك روايات[5] مختلفة حول العلاقة بينهما، بعضها جاء عن أبي يوسف، وبعضها الآخر جاء عن محمد، وتتسم كلها بطابع الحدة والتحامل أحياناً والنفور المتبادل غالباً، فإن هذه الروايات ـ على فرض التسليم بصحتها ـ قد نقلت عنهما بعد أن استحكمت النفرة بينهما وسعى أهل السوء لإذكاء نار الخلاف والشقاق بين الصاحبين الجليلين. وقد أطبقت كلمة المؤرخين على أن هذا الشقاق حدث بعد انتقال محمد إلى بغداد في عهد الرشيد. ومحمد قد ترك الكوفة إلى بغداد بعد أن أصبحت هذه عاصمة الخلافة، ومدينة العلم، وبعد أن أخذت منزلة الكوفة تتضاءل إلى جانب تلك المدينة الجديدة التي هيأ العباسيون لها كل أسباب التفوق العلمي والحضاري، فأمها العلماء والأدباء من مختلف الأمصار، تحدوهم رغبات شتى، وآمال متباينة.

وكان أبو يوسف قد سبق محمداً إلى بغداد ليكون المسؤول الأول عن القضاء في الدولة العباسية، ويبدو أن صلته برجال الحكم وانشغاله بأمور القضاء حال بينه وبين

(١) قال السرخسي في المبسوط جـ ١٥ ص ٥١، عن مسألة اقتسام دارين بين رجلين: «هذه من إحدى المسائل التي جرت فيها المحاورة بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله».
(٢) جاء عن محمد بن عبد السلام عن أبيه قال: «سألت أبا يوسف عن مسألة فأجاب، ثم سألت محمداً فخالفه واحتجّ بدلائل، ثم قلت له: إن أبا يوسف يخالفك فهل لك أن تجتمع معه؟ فاجتمعا في المسجد فتناظرا ففهمت إلى قليل ثم دق الكلام فلم أفهم (مناقب الكردي جـ ٢ ص ١٥).
(٣) روى الطحاوي عن ابن أبي عمران عن الطبري أنه سمع معلى بن منصور يقول: لقيني أبو يوسف بهيئة القضاء، فقال لي: يا معلى من تلزم اليوم؟ قلت: ألزم محمد بن الحسن، قال: الزمه فإنه أعلم الناس. (مقدمة الآثار ص ١٧ ط الهند الحديثة) وانظر بلوغ الأماني ص: ٣٦.
(٤) انظر الأصل ورقة ٥٩٣/ ظهر والمبسوط جـ ١٦ ص ١٨٠، جـ ١٨ ص ١٠.
(٥) انظر أخبار الصيمري ورقة/ ٥١، والمبسوط جـ ١٢ ص ٤٣، ومناقب الكردي جـ ٢ ص ١٥٠، ١٥٤، وأصول السرخسي جـ ١ ص ٣٧٨، والجواهر المضيّة ١/ ١٥٨.

ما يجب عليه إزاء طلاب الفقه في بغداد، فلما انتقل محمد إلى هذه المدينة ـ وهو لا يشغله عن العلم شاغل ما، وكان بطبعه ينفر من التقرب إلى الحكام، ويحرص على التفرغ للعلم ومدارسته، ويتمتع بعقلية تشريعية خصبة، وثقافة لغوية أصيلة، وإلمام واف بفقه أهل العراق والحجاز ـ هفا إليه أهل الرأي في بغداد، وأصبح ـ بعد فترة وجيزة من إقامته بينهم ـ مرجعهم الأول في الفتيا وطلب العلم.

ولعله كان لإقبال أهل الرأي على محمد أثر في نفس أبي يوسف، وآلمه أن تنحسر الموجة عنه بالرغم من ماضيه العريق في العلم وحاضره المشرق بين رجال الحكم، وزاد من ألم أبي يوسف أن محمداً لم يحاول في بغداد أن يوثق صلته به، وربما كان لا يزوره أو يراه إلا لماماً.

٩٨ ـ وكان يمكن أن يظل موقف أبي يوسف من محمد مجرد إحساس شخصي حبيس بين الجوانح، لا تتحدث عنه الأفواه، ولا ينقله الرواة، لولا أن مكانة محمد في بغداد أنفست عليه الكثيرين[1]، وكان من بين هؤلاء من يعمل على توسيع هوة الخلاف والشقاق بين الصاحبين، استجابة لمشاعره الخاصة نحو محمد، فهذا مثلاً بشر بن الوليد الكندي كان من أصحاب أبي يوسف وخاصته، بشر هذا كان متحاملاً على محمد بن الحسن ينال منه ويسيء إليه، ولم يكن في الواقع بهذا منتصراً لأبي يوسف بقدر ما كان يريد الغض من مكانة محمد وتشويه منزلته بين الناس، وقد روي أن الحسن بن مالك كان ينهى بشراً عن تصرفه ويحتج إليه بأن محمداً كان قد عمل هذه الكتب المشحونة بالمسائل الفقهية، فهل يقدر بشر أن يعمل مسألة واحدة[2]»؟

ومما يتصل بموقف بشر وأضرابه ما كان يقوم به البعض من سفارة بين الصاحبين لنقل ما يدور في مجلس كل منهما عن صاحبه، فقد ضاعفت هذه السفارة من حدة

(١) ذكر السرخسي في المبسوط جـ ١٤ ص ٤٠ أن الامام محمداً لما صنف كتاب الاكراه وهو من كتب الأصل سعى بعض حساده الى الخليفة، فقال: سماك لصا غالياً فاغتاظ لذلك وأمر باحضاره، ويروي محمد بن سماعة تلميذ محمد أنه كان مع أستاذه فلما عرف السبب في احضاره، ذهب الى البيت فوجد الشرطة قد أحاطوا به فتسور حائط بعض الجدران، ودخل دار أستاذه وفتش الكتب حتى وجد كتاب الإكراه فوضعه في آجرة وألقاه في جب في الدار. فلما حملت كتب محمد إلى الخليفة، لم يكن هذا الكتاب من بينها، فاعتذر الخليفة للإمام محمد.

وجاء في مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٢ أن محمداً كان كثيراً ما يتمثل بالبيت التالي:

محسدون وشر الناس منزلة ... من عاش في الناس يوماً غير محسود

(٢) انظر الجواهر المضية جـ ١ ص ١٦٦ والفوائد البهية ص ٥٤.

الخلاف والشقاق، لأن بعض القائمين بهما كان يسعى لتعميق[1] ما بين الصاحبين من وحشة حتى بلغ الأمر بهما إلى تبادل الاتهامات وإصدار الأحكام التي تحمل طابع السخرية والتحدي[2].

٩٩ ـ والذي لا جدال فيه أن منزلة محمد قد طغت على منزلة أبي يوسف لدى جمهور فقهاء أهل الرأي في بغداد، لأسباب مختلفة أومأت إلى بعضها، وأن أبا يوسف كان يدرك تماماً قدر محمد ونبوغه وتفوقه، ولكن ما ذكره بعض الرواة والمؤرخين من أن الرشيد حين رغب في رؤية محمد بعد أن استفاضت شهرته، خاف أبو يوسف أن يهجره الخليفة ويميل إلى محمد، فدبر حيلة تجعل اللقاء بين الرشيد ومحمد قصيراً لا يتيح للخليفة فرصة التعرف على مواهب محمد، أو يجعل هذا غير صالح لمجالسة الخلفاء والحكام غير مسلم، وهو من وضع الذين في قلوبهم مرض من الرواة. وملخص ما ذكره أن أبا يوسف بعد أن طلب منه الرشيد أن ينهي إلى محمد رغبته في لقائه قال له: إن محمداً مريض بسلس البول، وأنه لا يستطيع إطالة الحديث معه، ولما ذهب إلى محمد قال له: إن الرشيد سريع الملل، وأن عليه أن

(١) قال محمد بن شجاع: سمعت اسماعيل بن الفضل وأبا علي الرازي وجماعة من أصحابنا يذكرون أن أبا يوسف سئل: أسمع منك محمد بن الحسن هذه الكتب؟ فقال أبو يوسف: سلوه. فأتينا محمداً فسألناه، فقال: ما سمعتها، ولكن أصححها لكم. (الجواهر المضية جـ ١ ص ١٥٨)، وأكاد ألمح في تصرفات هؤلاء الذين سألوا أبا يوسف لوناً من الوقيعة بين الشيخين، فهم يعرفون ما بينهما من وحشة، وسؤالهم هذا وذهابهم إلى محمد ليس مبعثه الرغبة في الوقوف على الحقيقة العلمية، ولكن مبعثه الإحساس بنقل ما يزيد من لهيب الخلاف لا ما يقضي عليه، وإلا لآثروا الصمت، وأمسكوا عن السؤال والذهاب.

(٢) المسجد الموقوف إذا خرب ما حوله واستغنى الناس عن الصلاة فيه، يرى محمد أنه يعود إلى ملك الواقف على حين يرى أبو يوسف أنه لا يعود، ومما يحكى حول هذا أن محمداً مر بمزبلة فقال: هذا مسجد أبي يوسف، ويريد به أنه لمالم يقل بعوده إلى ملك الواقف يصير مزبلة عند تطاول المدة، ومر أبو يوسف باصطبل فقال هذا مسجد محمد، يعني أنه لما قال يعود ملكاً فربما يجعله المالك اصطبلاً بعد أن كان مسجداً (المبسوط ٤٣/١٢) ومما يروى في سبب تأليف كتاب الزيادات أن أبا يوسف فرع فروعاً دقيقة في أحد مجالس إملائه، ثم قال: يشق تفريع هذه المسائل على محمد بن الحسن. ولما بلغه ذلك ألف الزيادات لتكون حجة على أن أمثال تلك الفروع وما هو أدق منها لا يشق على محمد تفريعها (بلوغ الأماني ص ٦٤).

وإن صحت هذه الرواية فإنها تدل على أن أبا يوسف في مجلسه العلمي كان يريد أن يوحي إلى تلاميذه بأنه أقدر من محمد على تفريع المسائل ـ وكان محمد قد اشتهر في بغداد بهذا، كما يفهم من رد الحسن بن مالك على موقف بشر بن الوليد من محمد، غير أن تصرف أبي يوسف يعكس في الواقع إحساسه الداخلي بتفوق محمد عليه.

يقوم عندما يشير إليه، فلما جلس محمد مع الرشيد، استحسن هذا كلام محمد وأقبل عليه، بيد أن أبا يوسف لم يمهل محمداً طويلاً، وأشار إليه فقطع حديثه مع الرشيد وخرج، ويروى أن الرشيد قال: لو لم يكن به هذا الداء لكنا نتجمل به في مجلسنا، كذلك يروى أن محمداً لما وقف على ما فعله أبو يوسف قال: اللهم اجعل سبب خروجه من الدنيا ما نسبني إليه، فاستجيبت[1] دعوته.

١٠٠ ـ هذه القصة ـ وإن وردت في مقدمة شرح السير الكبير للإمام السرخسي ـ غير صحيحة، وتحمل في طياتها دلائل وضعها وافترائها، وذلك لأنها لو كانت صحيحة ـ كما يزعمون ـ فكيف عرفها الإمام محمد؟ ليس من المعقول أن يكون أبو يوسف قد تحدث بما كان منه إلى بعض خاصته وان منهم من أسرع فنقل إلى محمد ما قصه أبو يوسف، لأن هذا لو كان دبر تلك الحيلة، لأمسك عن الكلام إمساكاً ولم يبح بشيء مما فعله لأي إنسان مهما تكن صلته به، لا خوفاً من أن يعرف محمد، ولكن خوفاً من أن يعرف الرشيد، فيغضب على قاضي قضاته، وربما نحاه عن منصبه، وكان أبو يوسف ـ كما توحي القصة ـ حريصاً كل الحرص على أن تظل علاقته بالرشيد طيبة وقوية.

كذلك ليس من المقبول أن يكون محمد قد عرف من الرشيد أو بعض حاشيته والمقربين إليه خبر هذه المؤامرة؛ لأن محمداً كان لا يتصل برجال الحكم وينفر من التقرب إليهم، كما أن الرشيد في سلطانه وكثرة أعماله لا يعنيه أو لا يشغله أن يتحدث عن لقائه بفرد من أفراد رعيته مهما تكن منزلته. ثم ألم يدر بخلد أبي يوسف ـ وهو الذكي الأريب ـ أن الرشيد قد يسأل محمداً عن هذا المرض الذي اختلقه عليه، أو يطلب أحد أطبائه ـ وعددهم ببابه كثير ـ لمعالجة محمد، فينكشف ما دبره أبو يوسف ويتعرض لما خاف منه؟؟

وأبو يوسف كان ولا شك يعرف موقف صاحبه من الحكام ومدى نفوره من الاتصال بهم، فما الذي يدعوه إلى تدبير تلك الحيلة وهو على ثقة من أن محمداً لن يكون منافساً له، لأنه غير حريص على ذلك ولا ساع إليه..

فإذا أضفنا إلى هذا أن أبا يوسف مهما يكن إحساسه بتفوق محمد ونبوغه فإن مثله

---

(١) انظر مقدمة شرح السير الكبير للسرخسي ومناقب الكردري جـ٢ ص ١٦٥، والطبقات السنية جـ٣ ورقة ٢٩٣، ومفتاح دار السعادة جـ٢ ص ٢٤٥، ط دار الكتاب الحديثة.

في دينه وعلمه يربأ بنفسه أن تهبط إلى مستوى الكيد الخبيث والحسد الأرعن تبين لنا أن هذه القصة مفتراة، وأن الذين قاموا باختلاقها ظنوا إن الوحشة بين الصاحبين ستجعل فريتهم مقبولة لا يُشَكّ في صدقها، ويتحقق بهذا هدفهم في الإساءة إلى الصاحبين الجليلين، لغاية في نفوسهم.

١٠١ ـ وليس ورود هذه القصة في مقدمة شرح السير الكبير دليلاً على صحتها، فقد اشتملت هذه المقدمة على بعض الأخبار التي لا شك في اضطرابها وضعفها إن لم يكن كذبها مثل ما جاء عن سبب تأليف السير الكبير[1]، وعدم ذكر اسم أبي يوسف فيه، ورغبة الرشيد في أن يتولى محمد قضاء مصر ورفض محمد بعد أن استشار أصحابه.

ويبدو أن هذه المقدمة قد دسها على السرخسي بعض الرواة، وملأها بهذه الأكاذيب، لأنه غير معقول أن يصدر عن السرخسي مثل ما جاء فيها، ومؤلفاته الفقهية تشهد له بالدقة العلمية، وورعه وخلقه يرفضان أن يكتب عن أساتذته الأعلام هذا الكلام.

ويرى الشيخ الكوثري أن السبب في ذكر تلك القصة في هذه المقدمة يرجع إلى أسطورة علقت بذهن السرخسي في الصغر من أحد كتب السمر، وأملاها في الجب على تلاميذه وهو بعيد عن كتبه[2].

وعلى أية حال ترجح كل الشواهد كذب هذه القصة، ويقوي هذا الترجيح ويجعله في درجة اليقين أن الخطيب البغدادي ـ وهو معروف بتحامله على أبي حنيفة وتلاميذه ـ لم يذكرها، وأن الذهبي في مناقب الإمام والصاحبين لم يشر إليها، وكذلك صاحب الجواهر المضية، واللكنوي في الفوائد البهية..

١٠٢ ـ والقول بأن أبا يوسف سعى لإبعاد محمد عن بغداد، بحيث أشار بتعيينه قاضياً للرقة، فلا يكون قريباً من الخليفة، ولا يصبح مصدر خطر على سلطان أبي يوسف ومكانته لدى الرشيد، لا يقل افتراء وظناً خاطئاً عن اتهامه بتلك المؤامرة المزعومة، وبرهان ذلك أن أبا يوسف أشار فعلاً بتعيين محمد قاضياً للرقة، وقد اعترض محمد على صاحبه، غير أن أبا يوسف رد عليه بأنه إنما اختاره لنشر فقه

---

(١) في الفصل الرابع من هذا الباب تفصيل عن هذه النقطة..

(٢) انظر تعليق الشيخ الكوثري على ما أورده الذهبي في مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٦، وبلوغ الأماني ص ٣٨.

أهل الرأي في تلك الناحية وما والاها من النواحي، إلا أن محمداً لم يقتنع بما قاله صاحبه وكان يود منه ألا يقحمه في هذا الأمر قبل أن يعرف رأيه.

ومعنى هذا أن أبا يوسف حين رشح محمداً لمنصب قضاء الرقة كانت في ذهنه فكرة نشر الفقه العراقي أولاً، ومحمد خير من يقوم بهذه المهمة في نظر أبي يوسف، ولا يحمل اعتراض محمد على موقف صاحبه أي معنى ينال منه أو يضعه موضع الظنة وفساد الطوية. لقد اعترض محمد على تعيينه في هذا المنصب ـ كما ذكرت فيما سلف[1] ـ لأنه ما كان يحب أن يشغله عن العلم شاغل ما، وليس في حاجة إلى رزق تجريه عليه الدولة، ولعله مع هذا كان متأثراً بأستاذه أبي حنيفة في عزوفه عن منصب القضاء، ورعاً وخوفاً من مسؤولية هذا المنصب الخطير.

على أن الرقة كانت العاصمة الصيفية للخلفاء، وتعيين محمد لقضاء هذه المدينة لا يبعده عن الخليفة، بل في ذلك غاية التقريب منه، يؤكد هذا ما سجله المؤرخون عن لقاء الرشيد بمحمد في هذه المدينة أكثر من مرة، وكان الرشيد وهو يقيم في الرقة يسترشد برأي قاضيه في بعض الأمور والأحداث التي جرت له فيها، وينزل على ما يقول به أحياناً.

ويتضح من كل هذا أن أبا يوسف لم يَسْعَ لإقصاء محمدعن الخليفة وأنه لم يخف على مكانته منه، وأن الباعث الأول لما فعله هو خدمة الفقه العراقي وإذاعته.

ومن المحتمل أن يكون أبو يوسف إلى جانب هذا قد نظر إلى المستقبل، ورأى أن أصلح من يتولى بعده منصب قاضي القضاة هو محمد، فأراد أن يتمرس بالقضاء قبل أن يؤول إليه، فلا يخرج من الدرس إلى أخطر منصب في الدولة، فأشار بما أشار[2].

١٠٣ ـ ويدفع بعض الباحثين[3] تهمة سعي أبي يوسف لإقصاء محمد عن بغداد، بأن محمداً لم يكن في هذه المدينة حين رشحه أبو يوسف لذلك المنصب، ولكنه كان بالكوفة، فليس هناك خوف منه أو غيرة من كثرة تلاميذه والمختلفين اليه، فهل معنى هذا أن محمداً لم يستوطن ببغداد إلا بعد اقصائه عن منصب قضاء الرقة،

(١) انظر سابقاً فقرة: ٧٨.

(٢) مقدمة شرح السير الكبير ص ١٣.

(٣) انظر تعليق الشيخ الكوثري على رواية الذهبي في مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٦. وبلوغ الأماني ص ٣٨.

وأنه لم يقم بها طوعاً لهذا في حياة أبي يوسف؟

إن هناك شواهد تاريخية مختلفة ترجح ـ إن لم تؤكد ـ أن محمداً كان في بغداد حين رشح لمنصب قضاء الرقة، فضلاً عما ذكره قدماء المؤرخين كابن سعد[1] والبغدادي[2] من أن محمداً أقام في بغداد واختلف الناس إليه، وسمعوا منه الحديث والرأي قبل أن يخرج إلى الرقة، نجد جملة ما روي عن الخلاف بين محمد وأبي يوسف ـ مع التسليم بأن من بين ما روي من صنع بعض الرواة ـ يؤكد أن محمداً استوطن ببغداد قبل أن يتولى قضاء الرقة.

والذي لا يستاغ أن يكون ترشيح أبي يوسف لمحمد سبباً في وحشة بينهما نقل الفقهاء والمؤرخون انعكاسات متعددة لها، مما يدل على أن هذا الترشيح ليس وحده مصدر ما كان بين الصاحبين من خلاف.

والذي لا يستساغ كذلك ـ لو كان محمد لم يعرف الإقامة ببغداد إلا بعد تركه قضاء الرقة ـ أن توضع عليه وعلى صاحبه تلك الروايات الكثيرة كلها، ولا يتنبه العلماء والمؤرخون الأقدمون إلى كذبها وافترائها، لأن محمداً لو كان بالكوفة حين رشح لقضاء الرقة، ولم يكن قد أقام ببغداد، لكانت هذه الروايات التي تتحدث عما كان بين الصاحبين من خلاف تصبح كلها مفتراة، وهذا أمر لا يمكن التسليم به.

إن القول بأن محمداً كان بالكوفة[3] حين طلب من أبي يوسف أن يختار شخصاً يصلح لقضاء الرقة، وأنه لم يقم ببغداد إلا بعد إقصائه عن قضاء تلك المدينة ترفضه شواهد تاريخية كثيرة، ولا يمكن القول بأن محمداً ربما كان بالكوفة في زيارة بعض أهله أو خاصته حين رشحه أبو يوسف، لأن هذا لا يطعن في إقامة محمد ببغداد قبل أن يكون قاضي الرقة، وهو يتعارض مع حجة الذين يدفعون عن أبي يوسف تهمة العمل على إقصاء محمد عن بغداد؛ لأن هذا لم يعرف الإقامة بهذه المدينة إلا بعد وفاة أبي يوسف بنحو أربع سنوات، وهذا غير مسلم بسبب ما أومأت إليه آنفاً.

(١) الطبقات الكبرى جـ٧ القسم الثاني ص ٧٨.

(٢) تاريخ بغداد جـ٢ ص ١٧٢.

(٣) يذكر بعض المؤرخين أن محمداً كان بالرقة قبل أن يكون قاضياً لها، وأن الرشيد في إحدى خرجاته إلى هذه المدينة قابل محمداً فيها فولاه قضاءها (انظر مقدمة التعليق الممجد).
ويفهم من هذا أن أبا يوسف لم يرشح محمداًلقضاء الرقة وأنه لم يكن ببغداد ولا بالكوفة حين طلب إليه أن يكون قاضياً لهذه المدينة، وهذا خطأ.

١٠٤ ـ وما جاء في مقدمة شرع السير الكبير من أن محمداً رشح لقضاء مصر وليس لقضاء الرقة خطأ محض وهو في رأيي دليل يؤكد أنّ ما جاء في هذه المقدمة موضوع، ويصعب عزوه إلى الإمام السرخسي، فهذا الإمام وهو قريب العهد نسبياً بالإمام محمد لا يعقل أن يخطىء في أمر أطبقت عليه كلمة المؤرخين قبله، وقد ذكر في مبسوطه إشارات كثيرة إلى آراء قال بها الإمام محمد وهو في الرقة، مما يقطع أن ما جاء في هذه المقدمة غير صحيح النسبة إلى الإمام السرخسي.

١٠٤ مكرر ـ بقيت مسألتان يذكرهما المؤرخون في معرض الحديث عن الخلاف بين الصاحبين، وهما: عدم حضور الإمام محمد جنازة أبي يوسف، وعدم ذكر اسمه في بعض مؤلفات الإمام محمد والاستعاضة عن ذلك بقوله: حدثنا الثقة.

والإمام محمد لم يحضر جنازة أبي يوسف، لأن هذا توفي ببغداد، ومحمد كان في الرقة، وربما لم يعرف محمد خبر وفاة أبي يوسف، إلا بعد دفنه بيوم أو يومين على الأقل فلا سبيل للقول بأن محمداً لم يحضر جنازة صاحبه، لأنه كان على غير وفاق معه.

وأما أن محمداً في بعض كتبه وبخاصة كتاب السير الكبير ـ وقد ألفه بعد أن استحكمت النفرة بينه وبين أبي يوسف ـ لم يذكر اسم صاحبه، وإنما جرى على أن يقول: حدثنا الثقة، إذا نقل أثراً عنه أو رأياً له، وأن هذا بسبب الخلاف بينهما ـ فإن عدم ذكر اسم أبي يوسف لم يكن بسبب ما حدث بينه وبين محمد، ولا يدل هذا على أن محمداً تعمد إغفال اسم صاحبه لحاجة في نفسه، وذلك أن محمداً في كتاب الأصل[1]، وأيضاً في كتاب الحجج[2] كان أحياناً يقول: حدثنا أبو يوسف أو يعقوب وفي بعض الأحيان يقول: حدثنا الثقة أو أخبرنا الثقة، والمعروف أن محمداً ألف هذين الكتابين قبل أن ينتقل إلى بغداد، وقبل أن يحدث بينه وبين أبي يوسف ما حدث، فما التعليل إذن لهذا؟

١٠٥ ـ وربما كان تعليل هذا أن التعبير بحدثنا الثقة كان شائعاً على ألسنةالفقهاء[3]

(١) انظر الأصل ورقة: ١١٢.

(٢) انظر الحجج ص ٥٦، ٦٣، ٩٥، ١١٦.

(٣) ذكر الإمام المزني في مختصره المطبوع على هامش الأم عبارة أخبرنا الثقة في غير موضع كما جاءت هذه العبارة في الأم أيضاً جـ ٧ ص ٣٠٨ وأشار الإمام الشافعي إليها في الأم جـ ٦ ص ٩١ وهو يتحدث عن الجناية على العبد.

والمحدثين في عصر الإمام محمد وما بعده، وأنه لم يكن يعني إهمال من يقصد بـه، ولكنه يدل على أنه أصبح مشهوراً ومعروفاً بالتبحر في العلم، وأن الحديث عنه بما يتصف به من صفات العالم في أمانة النقل ودقة الفهم وكثرة الحفظ أولى من التصريح باسمه أو يغني عنه[1].

ومع هذا فإن عبارة حدثنا الثقة تدل على التقدير والثناء، ولا تدل على الضيق والنفور، فلو كان الإمام محمد آثر ـ كما يقول البعض ـ ألا يذكر اسم صاحبه لحاجة في نفسه، وذكر عوضاً عنه تلك العبارة فإن الذي يتمشى مع المنطق أن يلجأ الإمام محمد إلى كلمة لا تشعر بالتبجيل والثناء وتوحي برغبته في النيل من صاحبه وغمط قدره وذكره، أما أن يقول عنه حدثنا الثقة فهذا غاية التبجيل والتقدير والاحترام، ولهذا فإن الربط بين ما كان من وحشة بين الصاحبين، وعدم حضور محمد جنازة أبي يوسف؛ أو عدم التصريح باسمه في بعض كتبه غير صحيح.

(١٠٦) ـ وأخيراً فإنه لا يمكن رفض كل ما جاء عن الخلاف بين الصاحبين، كما لا يمكن اتهام كل المؤرخين والعلماء بالوضع والافتراء، وفي رأيي أن الخلاف بينهما كان مبعثه الأول خلاف الرأي ـ وهو لا يفسد قضية الود ـ إلا أن ظروفاً مختلفة أشرت إليها ساعدت على أن يتجاوز هذا الخلاف دائرته العلمية، والناس مهما بلغوا من الدين والخلق والعلم شأواً بعيداً بشر يخطئون ويصيبون، ويمكن أن تصدر عنهم في لحظات الضعف البشري بعض الأقوال والآراء التي يحملها البعض من الشرح والتحليل ما تنوء بحمله، والتي يستغلها البعض الآخر فينسج من خياله أقاصيص تعكس صورة قاتمة لبواعث تلك الأقوال والآراء.

والذي لا خلاف عليه أن محمداً مدين لصاحبه[2] بخير كثير، وأنه ما كان

(١) وعلّل السرخسي في أصوله جـ ٢ ص ٩ لقول محمد أخبرنا الثقة من غير تفسير بأن هذا محمول على أحسن الوجوه، وهو صيانة الراوي من أن يطعن فيه بعض من لا يبالي، وصيانة السامع من أن يبتلى بالطعن في أحد من غير حجة. وأظن أن الإمام محمداً لم يكن يقصد بعبارة حدثنا الثقة ما ذهب إليه السرخسي وإن كان تعليله معقولاً، وأرجح أن هذه العبارة وهي شهادة بالعدالة لمن يقصد بها إنما أطلقت في عصر الإمام محمد على كل من استفاضت شهرته بالحفظ والضبط.

(٢) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان جـ ٣ ص ٢٤٦.

يجحد فضله عليه، وما كان من خلقه أن يسيء إلى من أحسن إليه[٢]، وأبو يوسف عالم جليل وفقيه مجتهد ومحدث حافظ، ومهما يكن موقفه من محمد وإحساسه بتفوقه فإنه ليس من المقبول أن يقوم بما نسب إليه من كيد خبيث ومكر سيء.

إنّ ما حدث بين الصاحبين أمر طبيعي لا يغض من شأنهما وقدرهما، وهو يقع غالباً بين المتعاصرين في كل عصر ومصر، وما جاء إلينا بهذه الصورة التي لا تليق بهما إلا عن طريق بعض الرواة الذين يريدون تشويه سمعة الصاحبين، ولعل من قام بذلك كان من جهلة المقلدين لمذهب غير الأحناف في زمن استشرى فيه التعصب المذهبي الكريه، ووضعت فيه المثالب والمناقب في إسراف غريب.

١٠٧ ـ والشيخ الثالث الذي تتلمذ له الإمام محمد فترة غير قصيرة، وتأثر به تأثراً واضحاً هو الإمام مالك بن أنس، فقيه المدينة ومحدثها في القرن الثاني.

ومحمد قبل أن يرحل إلى الإمام مالك ويلازمه ثلاث سنوات في أوائل عهد المهدي كان يتصل بهذا الإمام في مواسم الحج إلا أنها كانت لقاءات سريعة لا تشبع رغبته في البحث والدرس، ولذلك قصد المدينة ـ بعد ان اخذ فقه العراق كله عن الشيخين وغيرهما ـ ليتفرغ هذه السنوات الثلاث لدراسة فقه الحجاز وليقف على تراث فقهائه من الأحاديث والآثار، إنه طالب علم منهوم ويسعى وراءه أنى تيسر له، ويحرص عليه حيث تمكن منه..

وتدل بعض الروايات[١] ـ إن صحت ـ على أن الإمام مالكاً قد سمع عن محمد ونبوغه المبكر قبل أن يراه، كما تدل على أن اللقاء الأول بينهما ترك لدى الإمام

(١) حكى السرخسي في المبسوط جـ ٣٠ ص ١٣١: ان أبا يوسف كان يملي على تلاميذه أن الأرض إذا اشتريت بحقوقها ومرافقها دخل الثمار في العقد دون تنصيص عليها، وكان محمد جالساً في الحلقة، فقال في صوت خفيض ليس الأمر كما قال فقال أحد الجالسين في الحلقة لأبي يوسف هنا من يخالفك، فقال: من هو، فقال: محمد بن الحسن، فقال: أبو يوسف، ما نصنع بقول رجل قعد عن العلم، أي ترك الاختلاف إلينا، فسكت محمد ولم يجبه، احتراماً له.

(٢) عن مجاشع بن يوسف قال: كنت بالمدينة عند مالك وهو يفتي الناس، فدخل عليه محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وهو حدث فقال: ما تقول في جنب لا يجد الماء إلا في المسجد؟ فقال مالك: لا يدخل الجنب المسجد. قال: فكيف يصنع وقد حضرت الصلاة وهو يرى الماء؟ قال: فجعل مالك يكرر لا يدخل الجنب المسجد، فلما أكثر عليه قال له مالك: فما تقول أنت في هذا؟ قال: يتيمم ويدخل فيأخذ الماء من المسجد ويخرج فيغتسل قال: من أين أنت؟ قال: من =

مالك انطباعاً خاصاً نحو محمد، وشعوراً بأنه أمام طراز فريد من طلبة العلم، ولذا كان محمد في حلقة مالك تلميذاً له قدره ومنزلته[١]، ويروى أن شيخه في المدينة كان يتحامى الحديث عن أهل العراق بما قد يغضب تلميذه، وهذا يؤذن بأن مالكاً كان يرى في محمد تلميذاً يختلف عن سائر التلاميذ، وأنه طاقة فكرية وعلمية غير عادية.

١٠٨ ـ وفي هذه المدة التي اختلف فيها محمد إلى الإمام مالك كان صورة مشرقة لطالب العلم الذي لا يعرف غير الدأب والاخلاص في البحث والتدوين، فهو بعد أن ينتهي من درس أستاذه يجتمع مع فقهاء المدينة في شبه ندوة علمية يأخذ عنهم ويناظرهم ويحتج لهم وعليهم في أسلوب يجنح الى العنف في بعض الأحيان.

وقد جاء ان محمداً سمع من لفظ مالك نحو سبعمائة حديث[٢]، كما روى الموطأ عنه، وتعد روايته لهذا الكتاب من أجود رواياته لما لها من قيمة علمية في بيان الاختلاف بين الحجازيين والعراقيين[٣].

ولا مراء في أن ما أخذه محمد عن مالك في هذه المدة، وما استفاده من مناظراته مع فقهاء المدينة كان له أثره في فقهه، لأنه اطلع على أحاديث وآراء لم يكن يعرفها من قبل، فكان هذا ثروة جديدة أضافها إلى ما لديه من فقه العراق، وأدخل ـ كما يقول الحجوي[٤] ـ بسبب ذلك تعديلاً كبيراً على أهل الرأي.

= أهل هذه ـ وأشار إلى الأرض ـ فقال ما من أهل المدينة أحد إلا أعرفه، فقال: ما أكثر ما لا تعرف، ثم نهض. قالوا: هذا محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة. فقال مالك: محمد بن الحسن كيف يكذب وقد ذكر أنه من أهل المدينة. قالوا: إنما قال: من أهل هذه، وأشار إلى الأرض. قال: هذا أشد علي من ذاك. (تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٤، مناقب الكردري جـ ٢ ص ٥٨ وبلوغ الأماني ص ١١).

(١) يقال: ان محمد بن الحسن حضر يوماً مجلس مالك فوجده يقول ما معناه لا تصدقوا أهل العراق ولا تكذبوهم وأنزلوهم منزلة أهل الكتاب، فلما بصر مالك بمحمد تغير وخجل وجعل يقول: هكذا كان يقول بعض مشايخنا «بلوغ الأماني ص: ١٢»، وهذا الخبر في النفس منه شيء، فالإمام مالك وإن اختلف مع أهل العراق.. أجل من أن يحكم عليهم هذا الحكم.

(٢) ذكر الذهبي في مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٢ ما روى أن محمداً قال: أقمت على باب مالك ثلاث سنين، وسمعت منه لفظاً سبعمائة حديث ونيفاً. وجاء في تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٤. أكثر من سبعمائة حديث وليس فيه لفظ نيف، وفي الجواهر المضية جـ ٢ ص ٤٢. سبعمائة حديث ونيفاً لفظاً. وفي المرقاة ورقة ٣٧: وسمعت منه سبعمائة حديث.

(٣) نظرة عامة في تاريخ الفقة الإسلامي ص ٢٤٦.

(٤) الفكر السامي جـ ٢ ص ٢٠٩.

ومن ثم فإن من بين أسباب[1] الاختلاف بين أبي حنيفة ومحمد معرفة محمد بأحاديث لم يعرفها شيخه الأول أو لم تصبح عنده، نتيجة لتلك الرحلات واللقاءات العلمية التي قام بها محمد والتي أخذ فيها عن كثير من علماء عصره وفي مقدمتهم الإمام مالك.

١٠٩ - ومن يقرأ موطأ محمد وكتاب الحجج، وكتاب الرد[2] على محمد بن الحسن يدرك مدى اطلاع محمد على فقه أهل المدينة وتراثها من الأحاديث والآثار، بيد أنه ظل يؤثر منهج أهل الرأي في الاجتهاد والاستنباط، لا تقليداً لأحد ولكن اعتقاداً صادقاً منه بأنه الطريق الأولى بالاتباع.

ومع هذا كان محمد حجة في فقه[3] مالك والرواية عنه، كما كان يقدر أستاذه تقديراً طيباً ويصفه بأنه فقيه أهل المدينة وأمير المؤمنين في الحديث[4]، وتعد رحلته إليه وملازمته له هذه السنوات الثلاث دليلاً ملموساً على تقدير محمد لمالك ورغبته القوية في أن يأخذ عنه وينتفع بعلمه.

على أن تقدير محمد لمالك وأخذه عنه الحديث والفقه لا يجعل ما روي من أن الشافعي ناظر محمداً حول علم أبي حنيفة ومالك وأنه سلم للشافعي بفضل مالك على أبي حنيفة صحيحاً مقبولاً، وذلك لأسباب مختلفة سأعرض لها بعد سرد ما أورده الخطيب البغدادي عن هذه المناظرة..

نقل الخطيب رواية عن الإمام الشافعي قوله: ناظرت محمد بن الحسن وعليه ثياب رقاق فجعل تنتفخ أوداجه ويصيح حتى لم يبق له زر إلا انقطع، قلت (لمحمد بن الحسن:[5] تقول): ما كان لصاحبك أن يتكلم ولا لصاحبي أن يسكت[6]، قال: قلت له: نشدتك بالله هل تعلم أن صاحبي كان عالماً بكتاب

(١) انظر الحجج ص ١٢٦ وانظرالآثارص ١٨/٣٩/٧٤ و«مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني» رسالة دكتوراه مخطوطة، بمكتبة دار العلوم للدكتور محمد بلتاجي ص ٣٤٠.

(٢) هذا الكتاب جاء في الأم في الجزء السابع ص ٢٧٧.

(٣) الحجج ص ٥٧ ط الهند. وقال الذهبي في ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٥١٣ ط الحلبي عن الإمام محمد: وكان من بحور العلم والفقه قوياً في مالك، وانظر تعجيل المنفعة ص ٣٦٢.

(٤) رياض النفوس جـ ١ ص ١٧٥.

(٥) ما بين القوسين زيادة من مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥٢.

(٦) يريد من هذه العبارة أن الإمام مالكاً لم يكن متعيناً للإفتاء، بحيث يجب عليه أن يفتي في وقت خاص، لوجود علماء في طبقته وفيهم من هو أعلى كعباً منه في ذلك الوقت، وأما أبو حنيفة فلم =

الله؟ قال: نعم، قال: قلت: فهل كان عالماً بحديث رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قال: قلت: أفما كان عاقلاً؟ قال: نعم، قلت: فهل كان صاحبك جاهلاً بكتاب الله؟ قال: نعم، قلت: وبما جاء عن رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قلت أو كان عاقلاً؟ قال: نعم قال: قلت صاحبي فيه ثلاث خصال لا يستقيم لأحد أن يكون قاضياً إلا بهن، أو كلاماً هذا معناه»[1].

١١٠ - وهذه القصة وردت في غير[2] مصدر سوى البغدادي، وقد اختلف ورودها في جميع المصادر من حيث رواتها وألفاظها مما يحمل على الطعن في صحتها أو يؤكد أنها نقلت بصورة مشوهة مضطربة - على فرض التسليم بعدم وضعها واختلاقها.

فما جاء من أن محمداً لم يكن واسع الصدر وأنه أخذ يصيح، وهو يناظر الشافعي، يناقض ما روي عن هذا الإمام من ثناء طيب على محمد ووصف له بالحلم والوقار إذا سئل عما يكره سواه أن يسأل عنه، ومن ذلك، ما رأيت أحداً يسأل عن مسألة فيها نظر إلا تبينت الكراهة في وجهه إلا محمد بن الحسن[3]، وما ناظرت أحداً إلا تغير وجهه ما خلا محمد بن الحسن[4] والغريب أن الخطيب ذكر مثل هذا عن الشافعي في نفس الصفحة التي أورد فيها تلك الحكاية.

على أن ابن أبي حاتم[5] في مقدمة الجرح والتعديل، وهو أسبق زمناً من

= يكن في عهده من هو أكفأ منه في الفتيا، وأيقظ منه في الفقه، حتى تعين للإفتاء ووجب عليه أن يفتي، (بلوغ الأماني، ص: ١٢).

(١) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٧.

(٢) انظر الانتقاء ص ٢٤، ٢٥ وقد ذكر ابن عبد البر روايتين لهذه القصة بسندين مختلفين، وفي إحدى هاتين الروايتين ما جاء في تاريخ بغداد حول تصرف محمد مع الشافعي، وانظر طبقات الفقهاء ص ١١٤، ومناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص:٥٢.

(٣) انظر الانتقاء ص ٥٩، وأخبار الصيمري ورقة ٦٣.

(٤) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص ٥١.

(٥) مقدمة الجرح والتعديل ص ١٢ ط الهند، وقد توفي ابن أبي حاتم سنة ٣٢٧ هـ وهو عبد الرحمن ابن محمد أبي حاتم بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي من كبار حفاظ الحديث، وله غير الجرح والتعديل «التفسير» في عدة مجلدات، «والرد على الجهمية»، و«علل الحديث» و«الكنى» و«المراسيل» (انظر تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ٤٦) على حين أن الخطيب توفي سنة ٤٦٣ هـ وتوفي في نفس السنة ابن عبد البر، أما الذهبي الذي نقل ما قاله الخطيب فقد توفي سنة ٧٤٨ هـ.

الخطيب بأكثر من مائة عام لم يشر إلى ما عزاه الخطيب إلى الشافعي حول ما كان من الإمام محمد وهو يناقشه مما يرجح أن ما رواه الخطيب ـ وموقفه من أبي حنيفة وأصحابه معروف[1] ـ غير صحيح.

وليس من المعقول أن يحكم محمد على أبي حنيفة بأنه يجهل[2] كتاب الله وسنة رسوله، وإلا لما أفنى محمد عمره ـ على حد[3] تعبير الشيخ الكوثري ـ في تدوين فقه أبي حنيفة ونشره والدفاع عنه، وقد أسلفت أن حبه لهذا الإمام بلغ حد الاحتجاج لبعض آرائه دون الأخذ بها، وكتاب الحجج خير شاهد على هذا.

والخلاصة أن ما رواه الخطيب ونقله عن بعض المؤرخين لا يمكن التسليم به على علاته، وفي رأيي أن هذه المناظرة لو كانت صحيحة فإنها لدى محمد لا تعني المفاضلة بين الإمامين الجليلين بقدر ما تعني إبراز الخصائص العلمية لكل منهما، ولكن آفة الأخبار رواتها، فمنهم من تسول له نفسه أن يتزيد ويحذف ويبدل ويغير، وتكون النتيجة أن يصبح الخبر موضع شك في صحته، ثم يفقد قيمته العلمية والتاريخية.

إن حياة الإمام محمد العلمية لا تعرف التعصب لشخص مهما تكن صلته به وحبه له، ولكن ما نسب إليه في هذه القصة من تصرفات وآراء يناقض تماماً ما عرف عنه واشتهر به، ومن ثم تكون هذه القصة قد حرفت وشوهت وزيد عليها ما أفسدها وقضى على الثقة بها والاعتماد عليها، إن لم تكن موضوعة.

١١١ ـ ولا نجد لمحمد مع شيخ من شيوخه ـ على كثرتهم ـ غير هؤلاء الثلاثة ـ من الأخبار ما يحتاج إلى دراسة ومناقشة وعرض وتحليل، ويكفي هنا الإشارة إليهم وذكر طرف من حياة بعضهم.

فمن شيوخه الإمام عبد الرحمن بن عمرو[4] الأوزاعي إمام أهل الشام عرف

---

(١) انظر تأنيب الخطيب للشيخ محمد زاهد الكوثري.
(٢) لم يذكر ابن أبي حاتم هذا عن محمد مما يقطع بتحريف الخطيب لتلك الرواية وتغيير النصوص لغاية في نفسة (وانظر بلوغ الأماني ص: ٣٤).
(٣) انظر مناقب الإمام وصاحبيه ص ٥٢ هامش، وتأنيب الخطيب ص ١٨٢.
(٤) توفي الأوزاعي سنة ١٥٧ هـ (انظر الأوزاعي فقيه أهل الشام، للأستاذ عبد العزيز سيد الأهل ـ ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية).

بالزهد والتقوى والورع، وكان في فقهه يجنح إلى مدرسة المدينة، وإن عده ابن قتيبة ضمن[1] فقهاء الرأي، ويروى أن محمداً أخذ عن الأوزاعي عن طريق المراسلة[2]، بيد أن ما رواه عنه في بعض[3] مؤلفاته يدل على أنه التقى به، ولعله لقيه في مكة أو المدينة في شهور الحج، وربما رحل إليه والتقى به في الشام[4].

وجاء في مقدمة شرح السير الكبير للسرخسي أن الإمام الأوزاعي لما اطلع على السير الصغير للإمام محمد نفى أن يكون لأهل العراق علم بالمغازي والسير، فلما بلغ محمداً مقالة الأوزاعي، ألف السير الكبير. ويروى أن هذا الإمام قال بعد أن اطلع على هذا الكتاب: لولا ما فيه من الأحاديث لقلت انه يضع العلم من عند نفسه. وفي الفصل الخاص بالتعريف بآثار الإمام محمد سأعرض لهذه الرواية بشيء من التفصيل والمناقشة.

١١٢ ـ ومن شيوخه مسعر بن كدام بن ظهير الهلالي، كان من أثبت الناس[5] في الحديث، ولذا سمي بالمصحف لجودة حفظه وقلة خطئه، وقال عنه سفيان الثوري: كنا إذا اختلفنا في شيء سألنا مسعراً عنه[6].

ذكره ابن حبان في الثقات وذهب إلى أنه كان مرجئاً[7] توفي سنة ١٥٥ هـ.
ومنهم سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الإمام المحدث الفقيه الزاهد الورع، اشتهر بالحفظ، وكان يسمى أمير المؤمنين في الحديث، وعرف بالصراحة في قول الحق، وقد تعرض بسبب هذا للاضطهاد من بعض خلفاء بني العباس مما حمله على ترك الكوفة والإقامة بمكة والمدينة فترة، ثم انتقل إلى البصرة ومات فيها مستخفياً[8] سنة ١٦١ هـ.

---

(١) انظر: المعارف، ص: ٤٩٦ ت، د. ثروت عكاشة.
(٢) الأوزاعي فقيه أهل الشام، ص: ٦٩، وفي بعض كتب الإمام محمد نجده يروي عمن اتصل بالأوزاعي وروى عنه. (انظر الحجج ص: ٢٩٠).
(٣) انظر الآثار ص ١٣٣، ١٣٨، والنكت الطريفة، ص: ٢٤٢.
(٤) انظر مجلة الرسالة الإسلامية، العدد ٣٦ ط: ٥٦ وهي مجلة تصدر عن ديوان الأوقاف في بغداد.
(٥) تهذيب الأسماء واللغات جـ٢ ص ٨٩.
(٦) الجواهر المضيّة ـ٢ ص ١٦٧.
(٧) تهذيب التهذيب جـ١ ص ١١٤.
(٨) تهذيب الأسماء واللغات جـ٢ ص ٢٢٢، الجواهر المضيّة جـ١ ص ٢٥٠.

ومنهم سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي، ولد بالكوفة ثم سكن مكة إلى أن توفي سنة ١٩٨ هـ.

كان محدث الحرم المكي، واتفقوا[١] على أنه حافظ ثقة عالم بالحديث والتفسير، وقال عنه الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز.

ومنهم مالك بن مغول، الإمام الحافظ المحدث، كان من عباد أهل الكوفة وزهادها، قال عنه ابن سعد: كان ثقة مأموناً كثير الحديث فاضلاً. توفي سنة ١٥٩ هـ[٢].

ومنهم إسماعيل بن عياش الحمصي محدث الشام وعالمه، كان كريماً جواداً ذا ثراء وفير، قال عنه يزيد بن هارون: ما رأيت شامياً ولا عراقياً أحفظ من إسماعيل بن عياش[٣].

وكان إسماعيل من المحدثين الذين رووا عن أهل الشام وأهل العراق، وجاء في ميزان الاعتدال[٤] رواية عن عبد الله المدني يقول: سمعت أبي يقول: «ما كان أحد أعلم بحديث أهل الشام من إسماعيل بن عياش، لو ثبت على حديث أهل الشام ولكنه خلط في حديثه عن أهل العراق».

وهذه العبارة تدل على أن الرواية عن العراقيين بعد أن اشتهروا بالرأي كانت من بين الأسباب التي يعتمد عليها في الجرح والتعديل[٥]. وقد توفي إسماعيل سنة ١٦٠ هـ.

ومنهم سعيد بن أبي عروبة البصري الإمام الحافظ الذي قال عنه الذهبي: إمام أهل البصرة في زمانه[٦]، توفي سنة ١٥٦ هـ.

ومنهم عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، الإمام الرباني الزاهد، كان

(١) تهذيب الأسماء واللغات جـ ١ ص ٢٢٤.
(٢) تهذيب التهذيب جـ ١ ص ٢٢، وشذرات الذهب جـ ١ ص ٢٤٧.
(٣) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٢٣٣.
(٤) جـ ١ ص ١١٢.
(٥) الليث بن سعد فقيه مصر ص ٨٠، وفي الفصل الثالث من الباب الثالث شيء من البسط والتفصيل عن هذا الموضوع.
(٦) انظر: تهذيب التهذيب جـ ٤ ص ٦٣، وميزان الاعتدال جـ ١ ص ٣٨٧، وتذكرة الحفاظ جـ ١ ص: ١٦٧.

من سكان خراسان، وأولع بالسفر للجهاد والحج والتجارة، وكان فقيهاً حافظاً ملماً بالعربية وأيام الناس[١]، توفي سنة ١٨١ هـ.

١١٣ - «وفي بلوغ الأماني»[٢] سرد الشيخ الكوثري من شيوخ محمد - غير ما أشرت إليه هنا - أسماء نحو سبعين شيخاً، فيهم الكوفي والبصري والمدني والمكي والواسطي والشامي واليمامي، ثم قال: «وغير هؤلاء من أهل تلك البلاد وغيرها، ولم يزهد في الرواية عن أقرانه وعمن هو دونه كما هو شأن الأكابر في روايتهم عن الأصاغر»[٣].

وما ذكره المرحوم الكوثري في ختام سرده لشيوخ الإمام محمد صحيح، ويبدو هذا لمن يقرأ آثار هذا الإمام فإنه يلحظ أنه أخذ عن عدد غفير جدا من العلماء، ولا غرو فقد سيطر العلم على كل مشاعره وآماله فعاش له يطلبه في نهم ويدرسه في إخلاص، ويسجله في دقة وأمانة.

وقد اجتزأت بذكر طرف من حياة وأخبار بعض هؤلاء الشيوخ لأشير إلى أنهم كانوا من بلاد مختلفة تمثل مراكز الثقافة في عصره حين كان يطلب العلم، وأن الإمام محمداً لم يدخر وسعاً في الأخذ عن علماء عصره مهما تناءت ديارهم واختلفت مذاهبهم، فقد كان العلم غايته ورسالته في الحياة.

١١٤ - على أن هؤلاء الشيوخ جميعاً سواء الذين أشرت إلى طرف من حياة بعضهم والذين تحدثت عن علاقة محمد ببعضهم الآخر كانوا شيوخه في الفقه والحديث والتفسير، وأما شيوخه في اللغة والأدب - فقد كان إماماً فيهما كما كان إماماً في تلك العلوم - فإن المؤرخين أغفلوا الحديث عنهم، ولعل شهرة الإمام محمد في الفقه وأثره في تاريخه صرفت هؤلاء عن الاهتمام بغير شيوخه في هذا العلم. ولكن الباحث تطالعه في تاريخ هذا الإمام بعض الأخبار القليلة

(١) انظر الجواهر المضيّة جـ ١ ص ٢٨١، وما روي من أن الإمام محمداً طلب من ابن المبارك أن يروي عنه فأبى، فلما قيل له في ذلك فقال: لا تعجبني أخلاقه، فغير صحيح. ويدل على هذا أن محمداً روى لابن المبارك كثيراً في الآثار والحجة وغيرهما، وقد شهد ابن المبارك لمحمد بأنه إمام يحيي به الله للناس دينهم ودنياهم (أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٠) وهذه الشهادة تقطع بكذب تلك الرواية.
(٢) ص ٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٨.

التي تساعد في معرفة شيوخه - أو بعضهم - في اللغة والأدب. .

كانت مدينة الكوفة في النصف الأول من القرن الثاني قد بدأت تعرف أئمة في اللغة والأدب، وكانت تحاول أن تناظر مدينة البصرة التي سبقت الكوفة في مجال العلوم العربية بنحو مائة عام[1].

ومن هؤلاء العلماء الذين عرفتهم الكوفة، المفضل[2] الضبي، وحماد الراوية[3]، وأبو جعفر الرؤاسي[4]، وكان المفضل وحماد من أعلم الناس بأيام العرب وأشعارها ولغاتها، وكان أبو جعفر الرؤاسي أول من وضع كتاباً في النحو من أهل الكوفة، وعلى يديه نشأت مدرسة الكوفة النحوية[5].

ومن الراجح أن يكون الإمام محمد قد اختلف إلى هؤلاء الأئمة وأخذ عنهم، ومن المحتمل أيضاً مع هذا أن يكون قد رحل إلى البصرة أكثر من مرة، وأخذ عن أئمة اللغة والأدب فيها[6].

١١٥ - وكان الكسائي والفراء[7] من أقران محمد، وهما من أئمة اللغة والأدب في الكوفة، وكان أبو جعفر الرؤاسي أستاذهما، ولمحمد معهما محاورات ومناقشات في مسائل نحوية مختلفة[8] تدل على تضلعه في اللغة والأدب ولا

(١) ضحى الإسلام جـ ٥ ص ٥٨٤.

(٢) اختلف في سنة وفاة المفضل، فيروى أنه مات سنة ١٦٤ أو ١٦٨ أو ١٧٠ أو ١٧١، ورجح الأستاذ عبد السلام هارون في مقدمة المفضليات وفاة المفضل سنة ١٧٨هـ (انظر ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٩٥، وتاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٥٥، والنجوم الزاهرة جـ ٢ ص ٦٩، وضحى الإسلام جـ ٢ ص ٣٠٦).

(٣) توفي سنة ١٥٥ هـ وانظر وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٤٩، ولسان الميزان جـ ١ ص ٣٥٢.

(٤) توفي سنة ١٨٧ هـ (انظر ابن النديم ص ٦٤، وبغية الوعاة ص ٣٣).

(٥) ضحى الإسلام جـ ٢ ص ٢٩٤.

(٦) كان في البصرة من أئمة اللغة والأدب: الأخفش توفي سنة ١٧٧، ويونس بن حبيب توفي ١٨٢ والخليل بن أحمد توفي سنة ١٧٥ وسيبويه توفي سنة ١٨٠ (انظر في ترجمتهم: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، ووفيات الأعيان وانباه الرواة - للقفطي).

(٧) توفي الفراء سنة ٢٠٧ (انظر أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة للدكتور أحمد مكي الأنصاري) وقد أسلفت أن الكسائي توفي مع الإمام محمد في سنة واحدة (وانظر في ترجمته بغية الوعاة ص ٦٣٦، وأبو زكريا الفراء ص ١٢٧).

(٨) من صور هذه المناقشات ما جاء في تهذيب التهذيب جـ ١١ ص ١٢١، ط الهند من أن الفراء كان يجالس محمد بن الحسن وإن الفراء قال يوماً وهو عند محمد: قل رجل أمعن النظر في فن =

شك في أن محمداً قبل أن يبلغ في هذه العلوم درجة الإمامة قد اختلف إلى علماء عصره فيها وأقربهم إليه وعلماء الكوفة - وعلى رأسهم أولئك الذين أومأت إليهم - وإن كان هذا لا يحول دون أخذه عن غيرهم، وبخاصة أئمة البصرة.

ثم أن محمداً لم يكن يرى في الأخذ عن أقرانه بأساً، وكان يروي عمن هو دونه، وهذا شأن العلماء المخلصين المتواضعين، ولما كان الكسائي والفراء من أئمة اللغة وكانا من أقران محمد - فضلاً عن أن الفراء يمت إليه بصلة القرابة فهو ابن خالته[1] - فإن محمداً قد استفاد منهما بلا ريب، وكانت مناقشاته معهما صورة من صور التعاون العلمي المثمر الذي كان يحرص عليه الإمام محمد أبلغ الحرص[2].

١١٦ - وفي ختام الحديث عن شيوخ محمد أود الإشارة إلى تلك الروايات التي تذهب إلى تفضيله على بعض شيوخه، فهناك روايات تفضله[3] على أبي

= من فنون العلم إلا سهل عليه غيره، فقال له محمد: فأنت الآن قد أمعنت النظر في العربية فنسألك عن مسألة من الفقه فقال: هات، قال: ما تقول في رجل صلى فسها في السجود؟ ففكر ساعة، فقال: لا شيء عليه. قال: ولم؟ قال: لأن المصغر عندنا لا يصغر، وأما السجدتان فهما تمام الصلاة فليس للتمام تمام، فقال له محمد: ما ظننت آدمياً يلد مثلك. وهذه القصة حائرة النسبة فهي تروي للكسائي مع محمد (انظر شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٢١) وما جاء في المبسوط جـ ١ ص ٢٢٤ من أن محمداً قال للكسائي وهو ابن خالته ثم أشار إلى هذه القصة فغير صحيح، لأن الكسائي لم يكن قريباً لمحمد والسرخسي خلط بين الفراء والكسائي.

(١) (شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٢٤) وهناك رواية تذهب إلى أن هذه القصة حدثت للفراء مع بشر المريسي بدلاً من محمد بن الحسن، ورجح الدكتور أحمد مكي الأنصاري في رسالته عن الفراء، ص ١١٠ هامش ما رواه صاحب تهذيب التهذيب للقرابة التي بين محمد والفراء، ولأن بشراً من رجال المعتزلة، فالسؤال في الفقه يناسب الفقيه محمداً أكثر مما يناسب المريسي المعتزلي.

(٢) روي أن الكسائي كان يختلف إلى محمد فقال يوما: ما اكثر ما تقولون: وعلى هذا معاني كلام الناس، ما أنتم وهذا القول لا يعرفه إلا الحذاق من أهل هذه الصناعة، وكان محمد يقول نحن أعلم بذلك، وكان الكسائي على إنكاره، فلما كثر اختلافه إليه وتفقه به، قال لمحمد: أنتم أعلم بمعاني كلام الناس، فانتفع محمد بالعربية به وانتفع الكسائي في الفقه بمحمد (مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٥٢).

(٣) سئل عيسى بن أبان، أبو يوسف أفقه أم محمد؟ فقال: اعتبروا بكتبهما. يعني أن محمداً أفقه من أبي يوسف (بلوغ الأماني ص ٥٧).

وجاء في الفكر السامي جـ ٢ ص ٢٠٧: كان الفقه أقل علوم أبي يوسف، فإنه كان يعلم التفسير والمغازي وأيام العرب وغيرها.

يوسف وأخرى تفضله على مالك[1]، ولم أجد رواية واحدة - فيما أعلم - تفضله على أبي حنيفة، ومثل هذه الروايات في الواقع لا تدل على أفضلية محمد بقدر ما تدل علي اختلاف الناس في تقدير العلماء، فمن نظر إلى الملكة الفقهية التفريعية عند محمد فضله على أبي يوسف، ومن نظر إلى اتساع الذهن وعمق التفكير[2] فضله على مالك وهكذا. .

ومع هذا فإن تلك الروايات في مجموعها - بصرف النظر عن الملابسات التي قيلت فيها وعن أنها تدل على اختلاف الناس في تقدير العلماء - تدل على مكانة الإمام محمد العلمية وأنه بز بعض شيوخه، بله أقرانه.

١١٧ - وأما تلاميذ الإمام محمد فعدد غفير، ومنهم من وصل إلى مرتبة الاجتهاد في حياته[3]. وأشار الشيخ الكوثري في بلوغ الأماني[4] إلى أنه يصعب استقصاء من تخرج به، وهذا صحيح؛ لأن من كان مثل الإمام محمد في حرصه على طلب العلم من أجل خدمة الدين وتيسير أحكامه للناس، ومن كان مثله أيضاً في توقد ذكائه وخصوبة عقليته وزهده وورعه، وإقبال الطلاب على مجالسه التي بدأها وهو في نحو العشرين من عمره، وبلوغه إلى ما بلغ من الإمامة في الفقه والحديث واللغة لا بد أن يكثر تلاميذه والآخذون عنه فالمنهل العذب كثير الزحام، ولذا يكون من الصعب حصر كل من جلس في حلقته وانتفع بعلمه، لا سيما أن المؤرخين لا يذكرون إلا من اشتهر من هؤلاء التلاميذ، أو عرف برواية كتاب من كتب أستاذهم.

وكان محمد نعم الأستاذ الذي يحنو على طلابه، ويتعهدهم ببره ورعايته، ويؤثر من يتوسم فيه الخير بمزيد من حدبه وكرمه، وكان يحاول ستر ما يقدمه إلى

(١) عن يحيى بن صالح قال: قال لي يحيى بن أكثم القاضي: قد رأيت مالكاً وسمعت منه، ورافقت محمد بن الحسن فأيهما كان أفقه؟ فقلت: محمد بن الحسن أفقه من مالك. (انظر مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٥٦، بلوغ الأماني ص ١٤).

(٢) انظر الليث بن سعد ص ٨٢.

(٣) ذكر السرخسي في المبسوط جـ ١١ ص ١٢٦ أن أصحاب محمد مات لهم رفيق في طريق الحج فباعوا متاعه، وجهزوه به، ثم رجعوا إلى محمد فسألوه عن ذلك، فقال لهم: لو لم تفعلوا لم تكونوا فقهاء، والله يعلم المفسد من المصلح.

(٤) ص: ٩.

بعضهم من مساعدات، ويصبر على ما قد يكون منهم من هنات[1].

ولا نجد فيما حدثنا المؤرخون من صلة محمد بتلاميذه، ما يحتاج إلى شيء من الدراسة والمناقشة غير ما جاء عن صلته بالشافعي، وأسد بن الفرات.

١١٨ - في سنة ١٨٤ هـ كان الشافعي يتولى عملاً[2] بنجران، وقد اتهمه والي اليمن بالتآمر ضد الدولة العباسية، فحمل مع قوم من العلوية اتهموا بما اتهم به الشافعي إلى بغداد، ولما كان الرشيد حين قدومهم هذه المدينة في الرقة حملوا إليها وأدخلوا على الخليفة ومعه قاضيه محمد بن الحسن، وأخذ الرشيد يناقش هؤلاء فيما اتهموا به، وكان إذا انتهى من مناقشة واحد منهم أمر بضرب عنقه، فأعدم تسعة، وجاء دور الشافعي وكان آخرهم فقال له الرشيد أنت الخارج علينا الزاعم أني لا أصلح للخلافة، ونفى الشافعي التهمة عن نفسه مشيراً إلى أنه أدخل في القوم بغياً عليه، وأن له حظاً من العلم والفقه، وأن القاضي محمد بن الحسن يعرف ذلك.

وسأل الرشيد قاضيه فأجاب بأن الشافعي له من العلم محل كبير وليس الذي رفع عليه من شأنه، فقال الرشيد لمحمد بن الحسن: خذه إليك حتى أنظر في أمره فأخذه محمد ونجا الشافعي من الموت بسبب هذا[3].

١١٩ - وينص بعض المؤرخين[4] على أن الشافعي كان صديقاً لمحمد، وأحد الذين جالسوه في العلم وأخذوا عنه، وأن محمداً لما بلغه أن الشافعي اتهم بالطعن على الرشيد اغتم لذلك، وعمل على إنقاذ صديقه وتلميذه.

(١) بلوغ الأماني ص ١٥، ومن التلاميذ الذين كان الإمام محمد يتعاهدهم بين حين وآخر بالأعطيات الشافعي (انظر الانتقاء ص ١٥ هامش) وقال الشافعي: حبست بالعراق لدين فسمع محمد بي فخلصني، فأنا شاكر له من بين الجميع (مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٥٠)، وكان من بر الإمام محمد بتلاميذه أن صلته بهم لم تنقطع حين ذهب إلى الرقة فكانوا يرسلون إليه رسائل يسألونه عن بعض المسائل الفقهية، وكان يرد عليهم كلما أرسلوا إليه. (انظر شرح الزيادات مخطوط باب ما يطلق الرجل من نسائه بغير عينها).

(٢) لم يفصح المؤرخون عن نوع هذا العمل ويبدو أنه كان إدارياً لا علمياً بدليل ما روي من أن سيرته في هذا العمل بالحق والعدل أثارت ضده والي اليمن فأراد التخلص منه باتهامه بالعلوية.

(٣) انظر الانتقاء ص ٩٧، والبداية والنهاية حـ ١٠ ص ٢٥٢، وشذرات الذهب جـ ١ ص ٣٢٣ والإمام الشافعي ناصر السنة، وواضع الأصول للأستاذ عبد الحليم الجندي، ص ١١ وما بعدها.

(٤) الانتقاء ص: ٩٧.

ولكن متى اتصل الشافعي بمحمد قبل أن يتهم بالطعن على الرشيد؟

إن تاريخ هذين الإمامين ليس فيه ما يدل على أنهما كانا صديقين أو أنهما تلاقيا قبل هذا اللقاء[1] في مدينة الرقة.

والذي لا شك فيه أن الشافعي كان يعرف محمداً وإن لم يكن رآه واتصل به، وأن محمداً أيضاً كان يعرف الشافعي بدليل ما قاله عنه حين سئل عما نسب إليه وحمل من أجله إلى العراق.

وعلى أية حال توثقت صلة الشافعي بمحمد بعد ذلك اللقاء ولزم الشافعي حلقة محمد وأخذ عنه فقه العراق، وقد روي عنه أنه قال: أعانني الله تعالى برجلين: في الحديث بابن عيينة، وفي الفقه بمحمد بن الحسن[2].

وكان محمد يعطف على تلميذه في سخاء ويؤثره بمزيد من عنايته ورعايته، طلب الشافعي من أستاذه يوماً كتبه[3] ليستنسخها فبعث بها إليه، ورغب في أن يكون له مجلس علمي خاص لا يشركه فيه سائر التلاميذ، فحقق له تلك الرغبة[4]. والإمام محمد بهذا يقدر مواهب تلميذه، ويحرص على أن يتعهدها بالتوجيه والرعاية، حتى تبلغ أقصى درجات القوة والازدهار، وكأنه هو يسبغ عطفه على الشافعي كان ينظر إلى مستقبل هذا الإمام ودوره الخالد في خدمة الفكر الإسلامي.

---

(١) هناك بعض الروايات التي تذهب إلى أن الشافعي لقي محمداً في الحجاز وأخذ عنه ولازمه. (انظر مناقب الشافعي لابن حجر ص ٧٠) غير أن مثل هذه الروايات محل أخذ ورد؛ لأن الإمام محمداً بعد روايته للموطأ وعودته إلى الكوفة انصرف في هذه المدينة إلى التدريس والتأليف، وإذا جوزنا رحلته إلى الحجاز بعد هذا فلا شك أن تكون في موسم الحج دون أن يبقى في الحجاز فترة تسمح بأن يكون مثل الشافعي تلميذاً له، فضلاً عن أن الشافعي لم يطلب الفقه إلا بعد أن عاش في البادية فترة طويلة، يدرس العربية ويروي الأخبار والأشعار، وأنه وهو في نحو العشرين من عمره اتصل بفقهاء مكة، ثم رحل إلى مالك بالمدينة، فأخذ عنه وروى موطأه، ثم اتجه إلى أن يعمل باليمن بسبب خصاصته، ومعنى هذا ان فرصة تلمذة الشافعي لمحمد لم تتح له إلا بعد أن اتهم بالتآمر ضد العباسيين، وحمل من أجله إلى العراق..

(انظر: الشافعي للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، والشافعي للأستاذ عبد الحليم الجندي).

(٢) مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٤٩.

(٣) أخبار أبي حنيفة للصيمري ورقة ٦٢، انظر الجواهر جـ ٢ ص ٤٣، ووفيات الأعيان جـ ١ ص ٥٧٤.

(٤) قال الربيع بن سليمان سمعت الشافعي يقول: حملت عن محمد بن الحسن حمل بختي ليس عليه إلا سماعي منه (مناقب الأئمة الأربعة وبلوغ الأماني جـ ص ٢٢).

١٢٠ ـ ولما كان محمد في حلقته يشجع تلاميذه على المناقشة والمحاورة، فإن الشافعي ناقش الإمام محمداً في كثير من المسائل، وكان محمد في هذه المناقشات حليماً لا يغضب ولا يتعصب كما شهد بذلك الشافعي[1]. وما روي من أنه جرت بينهما مناظرات عديدة كان بعضها في حضرة الرشيد، وأن الشافعي أفحم محمداً في هذه المناظرات، وكاد هارون أن يضرب عنق قاضيه في إحداها لولا لباقة الشافعي[2] غير صحيح وهو من اختلاق بعض الرواة. وذلك أن الشافعي قبل أن يتصل بمحمد كان قد درس فقه الحجاز فقط، وكان بعد أن أخذ عن مالك ما أخذ من الفقه والحديث عمل باليمن ليعيش مما تجريه الدولة عليه، ولولا أن الأقدار دفعت به إلى العراق[3] بتلك التهمة، لما كان له في تاريخ الفكر الإسلامي ذلك الأثر المعروف وربما لم يكن له أثر على الإطلاق.

ويرجع إلى الإمام محمد الفضل في تهيئة الأسباب التي يسرت للشافعي أن يقبل من جديد على العلم يطلبه ويدرسه، فعلى يديه نجا من الموت، ثم أغدق عليه من ماله ومال أصحابه، وكان يهتم به اهتماماً خاصاً، حتى يتفرغ للعلم وطلبه ولهذا قال ابن عبد البر: وبمحمد اكتمل بدر الشافعي وبه تخرج[4].

وليس معقولاً أن يناظر الشافعي محمداً فيقطع حجته وينتصر عليه ـ مع التسليم بأن التلميذ قد يفوق أستاذه ـ لأنه لم يقع بينهما ما يمكن أن يدخل في باب المناظرة فهي لا تكون إلا بين متكافئين، ولم يبلغ الشافعي مبلغ محمد في العلم منذ التقيا في الرقة سنة ١٨٤ هـ إلى أن مات محمد.

وقد لعبت الأهواء دوراً خطيراً في تحريف النصوص واختلاق الأخبار والروايات التي تطري الشافعي وتذم محمداً حتى ان بعضها ذهب إلى اتهامه بأنه وشى لدى[5] الرشيد بالشافعي، وليس أدل على زيف مثل هذه الروايات مما جاء عن الشافعي من تقدير لأستاذه وثناء عليه واعتراف بفضله، ومن ذلك: «لو أنصف

---

(١) انظر فيما سبق فقرة: ١١٠.

(٢) انظر تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٨.

(٣) لا صحة لما يروى من أن الشافعي رحل إلى العراق قبل أن يعمل باليمن وأنه ألف بعض كتبه هناك (انظر بلوغ الأماني ص ٣٢).

(٤) الانتقاء ص: ٦٩ هامش.

(٥) شذرات الذهب جـ ٢ ص: ٣٢٣.

الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن، وما جالست فقيهاً قط أفقه من محمد، ولا فتق لساني بالفقه مثله، لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئاً يعجز عنه الأكابر»[1] وقال: «ما رأت عيناي مثل محمد بن الحسن، ولم تلد النساء مثله»[2]. وقال أيضاً: ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام والعلل والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن[3]. إلى غير هذه النصوص التي تدور في فلك الثناء على محمد مما يقطع بأن الشافعي كان يعترف بفضل أستاذه عليه ويدرك تماماً مكانته، وهذا يؤكد اختلاق الروايات التي أراد واضعوها الإحسان إلى الشافعي فأساءوا إلى أنفسهم وإليه من حيث لا يدركون.

١٢١ ـ وفضل محمد على الشافعي لا يفرض على هذا أن يأخذ بكل ما قال به أستاذه، ولا تدل مخالفته على أنه لم يعترف بحق[4] محمد عليه، وإلا لكان محمد قد جحد فضل أبي حنيفة وأبي يوسف ومالك، فقد خالفهم في كثير من الفروع وبعض الأصول، ولا يقول بهذا أحد.

ولا جدال في أن تلمذة الشافعي لمحمد كان لها أثرها البارز في فقه[5] الشافعي

(١) المصدر السابق.

(٢) مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٤٩.

(٣) شذرات الذهب جـ ٢ ص ٣٢٣.

(٤) قال الكردي في مناقبه جـ ٢ ص ١٥٠: «لم يعرف الشافعي لمحمد حقه، وأحسن إليه فلم يف له» وهذا القول على إطلاقه غير صحيح، فقد أشرت إلى طرف من النقول التي رويت عن الشافعي والتي تدل دلالة واضحة على اعتراف الشافعي بفضل محمد عليه، ولكن يبدو أن بعض علماء الأحناف في عصور المذهبية والتقليد لم يقبلوا أن يخالف الشافعي محمداً ويرد في الأم على بعض آرائه وعدوا هذا إساءة من الشافعي لمن أحسن إليه والأمر على غير ما يذهبون، فخلاف الرأي لا يعني الإساءة وإنكار الفضل. وما أشار إليه الكردي (في المناقب جـ ٢ ص ١٥٠). من أن الشافعي أظهر الخلاف لأن محمداً لم يعطه مالاً، وكان قد جمع له من أصحابه مائة ألف درهم مرة، وسبعين ألفاً مرة ثانية، فلما ذهب إليه في المرة الثالثة رفض أن يعطيه وقال له: لو كان فيك خير لكفاك ما جمعت لك ولعقبك، فأظهر الشافعي الخلاف، هذا غير صحيح والشافعي لم يخالف محمداً لأنه لم يعطه ما طلبه من المال، وإنما خالفه لغير ذلك، والتسليم بأن محمداً كان يعطف على الشافعي لا يعني أن ما ذكره الكردري عن الدراهم التي قدمها محمد للشافعي صحيح مقبول، وإلا لعد هذا مبذراً وسفيهاً، وصدق عليه ما قاله محمد عنه، فالشافعي على خصاصته، لم يكن كما ذكر الكردري وآفة مثل هذه الأخبار أنها تنأى عن الموضوعية والإنصاف، وكم اشتملت كتب المناقب على نصوص ومرويات لا يمكن قبولها والتسليم بها، وهي انعكاس لبعض آثار المذهبية والتقليد.

(٥) انظر الباب الخامس.

غير أن هذا بعد أن درس فقه الحجاز والعراق، وكان ذا عقلية خصبة قوية تنفر من التقليد والجمود ارتضى منهجاً في الفقه والاجتهاد يختلف بعض[1] الاختلاف عن منهج أهل المدينة وأهل العراق، وقد بز هؤلاء جميعاً بالكتابة في علم الأصول، ولا ريب أنه الرائد الأول الذي وصلنا ما كتبه في هذا الميدان.

١٢٢ ـ وأما أسد بن الفرات فقد خرج من القيروان في سنة ١٧٢ هـ قاصداً المدينة ليجلس في حلقة الإمام مالك، ويسمع الموطأ منه، وقد أحسن إليه هذا الإمام بسبب ما تجشمه من المتاعب من أجل الرحلة إليه، وقد شجع إحسان مالك لأسد على أن يكثر من سؤال أستاذه، ويجرؤ على ما يهاب سواه من التلاميذ أن يسأل إمام المدينة عنه، حتى إن بعض زملائه في الحلقة كانوا يرغبون إليه أن يسأل أستاذهم عما يريدون.

ويبدو أن أسداً كان يجنح إلى الرأي وافتراض المسائل، وكان هذا من أسباب تضايق مالك منه، فقد روي أن أسداً سأل مالكاً عن مسألة، فأجابه فيها، فزاد أسد في السؤال، فأجابه، ثم زاد، فقال له مالك: «حسبك يا مغربي إن أحببت الرأي فعليك بالعراق» كما روي أنه قال: سلسلة بنت سليسلة إن كان كذا كان كذا، إن أردت هذا فعليك بالعراق»[2].

ورحل أسد إلى العراق يحمل معه روايته للموطأ، وجلس في حلقة الإمام محمد، وكانت غاصة بالتلاميذ، وحالت كثرتهم دون أن يأخذ عنه ما رحل من أجله، وأفضى أسد إلى محمد بما يريد، وجاء أنه قال له: إني غريب قليل النفقة، والسماع منك نزر والطلبة عندك كثير فما حيلتي؟ فقال له محمد: اسمع مع العراقيين بالنهار وقد جعلت لك الليل وحدك فتأتي فتبيت عندي وأسمعك.

قال أسد: فكنت أبيت عنده وكنت في بيت في سقيفته ـ وكان يسكن العلو ـ فكان ينزل إلي، ويجعل بين يديه قدحاً فيه الماء، ثم يأخذ في القراءة فإذا طال عليه الليل ورآني قد نعست ملأ يده ونضح به في وجهي، فأنتبه وكان ذلك دأبي ودأبه حتى أتيت على ما أريد من السماع عليه[3].

(١) انظر مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني للدكتور محمد بلتاجي.

(٢) رياض النفوس جـ ١ ص ١٧٤.

(٣) رياض النفوس جـ ١ ص ١٧٥.

وكان الإمام محمد مع رعايته العلمية الفريدة لأسد يتعهّده بالنفقة، وبخاصة حين عرف أن أمواله نفدت، وروي عن أسد قال: «كنت يوماً جالساً في حلقة محمد بن الحسن حتى صاح صائح: «الماء للسبيل» فقمت مبادراً فشربت من الماء ثم رجعت إلى الحلقة، فقال لي محمد بن الحسن يا مغربي شربت ماء السبيل فقلت أصلحك الله، وأنا ابن سبيل، قال: ثم انصرفت فلما كان الليل إذا بإنسان يدق الباب فخرجت إليه، فإذا خادم محمد بن الحسن فقال: «مولاي يقرأ عليك السلام ويقول لك: ما علمت أنك ابن سبيل إلا في يومي فخذ هذه النفقة فاستعن بها على حاجتك» ثم دفع إلي صرة ثقيلة فقلت في نفسي: هذه كلها دراهم، ففرحت بها فلما دخلت منزلي فتحتها فإذا فيها ثمانون ديناراً[1].

وحين أراد أسد الانصراف إلى المغرب، ولم يكن معه مال يكفي رحلة العودة سعى الإمام محمد لحصول أسد على ما يحتاجه في قصة طويلة لا مجال لذكرها[2] هنا.

١٢٣ ـ وفي طريق عودة أسد إلى المغرب عرج على المدينة والتمس لدى أصحاب مالك رأيه في المسائل التي تلقاها عن محمد في العراق؛ لأن مالكاً كان قد توفي فلم يجد عندهم ما يطلبه، فيمم شطر مصر بإيعاز من فقهاء المدينة، فلقي عبد الله بن وهب[3] وسأله عما يريد فأبى، فذهب إلى عبد الرحمن بن القاسم[4] فأجابه إلى ما طلب، وكان إذا شك في قول لمالك، لم يسنده إليه صراحة وقال: أحسب أو أظن، وحمل أسد إجابات ابن القاسم إلى القيروان وأطلق عليها الأسدية، وهي تعد أصل مدونة سحنون.

وعلى يد أسد انتشر مذهب أبي حنيفة ومالك في ديار المغرب ولكن أسداً اهتم بالمذهب الحنفي أكثر، بل روي أنه اقتصر عليه حتى أصبح الأكثرون في

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٦.

(٢) انظر معالم الإيمان في تاريخ القيروان جـ٢ ص ٥، ورياض النفوس جـ٢ ص ١٧٦.

(٣) هو عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري المصري من أصحاب الإمام مالك كان فقيهاً مجتهداً وحافظاً ثقة، من آثاره الجامع في الحديث، ولد في مصر سنة ١٢٥ وتوفي بها سنة ١٩٧ هـ (وانظر تهذيب التهذيب جـ٦ ص ٧١، والانتقاء ص ٤٨).

(٤) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة المصري، تتلمذ لمالك وغيره وجمع بين الزهد والعلم، من أهم آثاره المدونة في الفقه المالكي، ولد بمصر سنة ١٣٢ وقيل ١٢٨ وتوفي بها سنة ١٩١ هـ (وانظر الانتقاء ص ٥٠ والديباج المذهب ص ١٤٦).

افريقيا على هذا المذهب إلى عهد ابن باديس[1] وإن كان ابن خلدون يرى أنه ترك المذهب الحنفي وانتقل إلى المذهب المالكي[2]. ومع هذا فإن لأسد أثراً بارزاً في خدمة المذهب المالكي وتنمية فروعه ومسائله[3].

١٢٤ ـ وأما غير الشافعي وأسد من تلاميذ محمد فلم يحدثنا المؤرخون عن صلة أحد منهم به حديثاً يحتاج إلى تعليق أو مناقشة، وإن كان من بينهم من لازمه مدة طويلة ووقف معه مواقف طيبة كابن سماعة، إلا أنه عند الحديث عن آثار الإمام محمد ـ وقد رواها جل تلاميذه والأعلام منهم ـ سأشير إلى طرف من حياتهم وأخبارهم.

---

(١) بلوغ الأماني ص: ١٩ وابن باديس هو الحسن بن علي آخر ملوك الدولة الصنهاجية، توفي سنة ٥٦٣ هـ (وانظر تاريخ ابن خلدون ٦/١٦١).

(٢) المقدمة ص ٨٠٦ ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) انظر الباب الخامس.

الفصل الثالث

شخصيته وثقافته

١٢٥ ـ معنى الشخصية في علم النفس الحديث يشمل جميع الصفات الجسمانية والوجدانية والعقلية والخلقية في حالة تفاعلها بعضها مع بعض وتكاملها في شخص معين يعيش في بيئة اجتماعية معينة[١].

وطوعاً لهذا المعنى الشامل سيحاول هذا الفصل دراسة شخصية الإمام محمد في ضوء ما ذكرته عن حياته وعلاقته بشيوخه وتلاميذه، وإبراز أهم سمات هذه الشخصية في شيء من التركيز.

لا نعرف عن الإمام محمد من الناحية الجسمانية إلا أنه كان وضيئاً سميناً، وقد أشرت فيما سلف إلى جماله[٢] في صغره، وقد روى عن الإمام الشافعي أنه قال: ما رأيت سميناً أخف روحاً من محمد بن الحسن[٣].

وأما صفات محمد الجسمية الأخرى فقد أمسك المؤرخون عن الحديث عنها؛ لأنهم كانوا يهتمون بالجانب العقلي والخلقي أكثر من اهتمامهم بغيره إذا ما تحدثوا عن شخص ما.

وتدل حياة الإمام محمد على أنه عاش حياة صحية جيدة طوال عمره، ولم ينقل عنه أن مرض في حياته غير مرضه الذي توفي بـه[٤]. والصحة الجيدة عامل هام في

---

(١) مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ص ٣٦٣، ط خامسة، دار المعارف.

(٢) انظر سابقاً فقرة: ٦٨.

(٣) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٥، الجواهر المضيّة جـ ٢ ص ٤٣ لسان الميزان جـ ٥ ص ١٢١، وانظر الانتقاء ص ٩٨.

(٤) وأيضاً مرضه الذي عاده فيه الإمام أبو حنيفة (انظر سابقاً فقرة ٩١).

نجاح الإنسان في الحياة، فهي تمكنه من العمل الدائب والجهد المتواصل، وكان الإمام محمد لا يعرف غير البحث والدرس طوال حياته، وتراثه الضخم خير شاهد على ذلك، وما كان يتسنى له أن يرحل من مكان إلى مكان ويعكف على العلم في رهبنة فريدة وهيام عجيب ويترك لنا تلك المؤلفات الكثيرة، لولا أن صحته كانت طيبة وهيأت له القيام بهذا الكفاح العلمي المجيد.

١٢٦ ـ وشخصية الإمام محمد الخلقية شخصية العالم الورع التقي الذي لا يخشى في الحق أحداً إلا الله، والذي يعتز بكرامته كل الاعتزاز، ويثق بنفسه ثقة لا تعرف الغرور أو الادعاء والذي يزيده العلم ورعاً وتواضعاً وسماحة وسخاء.

كان ورعاً زاهداً تقياً يخشى الله في كل كبيرة وصغيرة، حباه الله بالمال والجمال والعقل، فما فتنه المال، ولا تحكمت فيه سطوة الجمال، ولا اتخذ العقل الأريب سبيلاً لجاه أو سلطان ولو أراد هذا ما عز عليه، ولكن شاء الله له أن يسلك طريق العلم منذ صغره لا رغبة في الدنيا، وإنما قياماً بواجب مقدس نحو نفسه وغيره، وعاش حياته كلها مخلصاً غاية الإخلاص لأداء هذا الواجب ومراعاة حقوقه وواجباته مراعاة تنم عن ضمير حيٍّ وقلب تقيٍّ وورع خالص.

لقد أنفق ماله من أجل العلم، وحاول أن ينأى عن رجال الحكم من أجله كذلك، ولا يفعل هذا إلا الصفوة الممتازة من العلماء أولئك الذين يؤمنون بأنهم أصحاب رسالة في الحياة، والله سائلهم عنها يوم لقاه، فهم يعيشون لها وبها، لا يحيدون عنها فيما جل أو هان من الأقوال والأفعال.

وإذا كان الإنسان تقياً زاهداً، وصاحب رسالة يؤمن بها ويسعى من أجلها، فإنه يحيا أبياً كريماً عزيز النفس شجاعاً في الحق منتصراً للخير والعدل. ومن ثم كان الإمام محمد لا يرضى بالدنية في دينه ودنياه، كان صريحاً شجاعاً لا يعرف النفاق أو الرياء، وموقفه من الرشيد حين سأله عن أمان يحيى الطالبي برهان واضح على ذلك فهو يدرك أن الرشيد يريد أن ينقض هذا الأمان، وما سؤاله الفقهاء إلا لون من الحيلة في قتل يحيى دون أن يرمى الرشيد من العامة بخلف الوعد ونقض العهد، وكان محمد لما سئل عن هذا الأمان قاضياً للرقة، ويعلم بأنه إن أفتى بما لا يرضي رغبة الخليفة فإنه سيغضب عليه ويعزله من القضاء، ولكن هذا لم يكن يشغل بال محمد، وإنما الذي ملك عليه مشاعره هو أن يقول كلمة الحق كما يعتقدها دون نظر إلى ما قد ينجم عن ذلك من أخطار وأضرار.

١٢٧ ـ ومن دلائل إحساس محمد العميق بقول كلمة الحق في جرأة وصراحة ما روي من أنه بعد أن قال رأيه في أمان يحيى قذفه الرشيد بدواة فشجه ولما خرج محمد جعل يبكي بكاء شديداً فقيل له: أتبكي من هذه الشجة، فقال: لا والله ولكن أبكي لتقصيري فقد كان ينبغي لما قال أبو البختري ما قال أن أقول له: من أين قلت ذلك حتى أقيم عليه الحجة بفساد ما قاله، وكان أبو البختري قد أفتى الرشيد بفساد أمان يحيى وقال: اقتله ودمه في عنقي[١].

محمد يبكي ليس لما كان من الرشيد في قذفه بالدواة، ولكن لأنه لم يرد على أبي البختري ويناقشه فيما أفتى به، وهذا تقصير منه في قول الحق.

إن محمداً قال رأيه في شجاعة، وأدى ما عليه في إخلاص، ولكن رأي أبي البختري ـ في نظره ـ يجب أن يناقش ويراجع، وإلا كان الصمت تقصيراً في القيام بأمانة الدفاع عن الحق ومقاومة الباطل، وهذا ما جعل محمداً يبكي، لأنه لاذ بالسكوت ولم يناقش أبا البختري في فتواه، فكان مقصراً فيما يجب الحرص على عدم التقصير فيه، ومن ثم فإن دموع محمد في هذا الموقف تعبر أصدق تعبير عن مبلغ إحساسه الصادق بالانتصار للحق ودفع المنكر في صراحة وشجاعة.

ولم يكن محمد بالشخص الذي تغيره المناصب أو تؤثر عليه، لأنه ما كان يحرص عليها ولا يسعى إليها، ولذلك ظلت شخصيته طوال حياته ملتزمة بقيمها الرفيعة ومبادئها السامية، فقد غضب الرشيد على محمد بعد أن استفتاه في أمان يحيى، ومنعه من الإفتاء، ثم سمح له بعد فترة، ولم يلبث أن عينه قاضياً للقضاة، عرض عليه بعد هذا صلح بني تغلب وكان الرشيد يريد أن ينقض هذا الصلح لأنهم واطأوا أعداءه، غير أن محمداً أفتى الرشيد بما يعتقد أنه حق وصواب، وإن لم يتفق مع هوى الخليفة ورغبته...

١٢٨ ـ ويتجلى اعتزاز محمد بكرامته في عزوفه عن الاتصال برجال الحكم حتى يظل بعيداً عن بيئة السلطة وما يشيع فيها من النفاق والرياء والكيد، وكانت هذه خلال يبغضها الإمام محمد كل البغض، وحين فرضت عليه الظروف أن يكون على صلة بهؤلاء الرجال، فإنه لم يفرط في حق نفسه، ولم يتهاون في الحفاظ على كرامته وكان صورة مثالية لعظمة العلماء وإباء الشرفاء فها هو الرشيد في سلطانه ومكانته

(١) انظر فيما سبق فقرة: ٤١.

يطلع على الناس فيقوم له الجميع فرقاً منه، أو طمعاً في نواله، إلا شخصاً واحداً لم يتحرك من مجلسه هو محمد بن الحسن، وأشفق أصحابه عليه بعد أن طلبه الخليفة، ودخل محمد في تؤدة ورباطة جأش ودار بينه وبين الرشيد حديث أشرت إليه فيما سبق يبدو منه كيف كان محمد العالم الذي لا يهاب في الله أحداً، والذي استطاع بشجاعته وحرصه على كرامته وثقته بنفسه أن يحمل الرشيد على الاعتراف بأن القيام له ليس حقاً ولا واجباً، وأنه منْهِيّ عنه بنص السنة ورعاية لحق العلم وكرامة العلماء.

وكان موقف محمد من أستاذه أبي يوسف حين رشحه لقضاء الرقة دون أخذ رأيه لوناً من الاعتزاز بالكرامة، فقد كان المتوقع أن يسر محمد بما كان من أستاذه، بيد أنه قابل ما فعله بشيء من الضيق والنفور، ومع التسليم بأن بعض هذا الضيق يرجع إلى رغبة محمد في التفرغ للعلم وخشيته من مسؤولية القضاء إلا أن رده على أبي يوسف وقوله له: «أما كان لي في نفسك من المنزلة ما أخبر بالمعنى الذي من أجله أشخص قبل ذلك؟» ما يشعر بأن محمداً كان يرى أنه وحده صاحب الرأي فيما يتعلق بمثل هذا الأمر وأن أستاذه كان يجب عليه أن يعرف رأي تلميذه قبل أن يرشحه لهذا المنصب.

والإنسان الذي لا يقبل أن يفصل في أمر يتعلق به دون الرجوع إليه، إنسان له شخصية تجنح إلى الاستقلال، وترفض أن تذوب في غيرها مهما يكن لها من الجاه والسطوة، وتثق بنفسها، وتعتز بكرامتها اعتزازاً لا يعرف التفريط أو التهاون، وهكذا كان الإمام محمد بلا إسراف في القول أو تجاوز حد القصد فيه.

١٢٩ ـ والشجاعة في الحق، والثقة بالنفس، والحفاظ على الكرامة، صفات تضفي على من تحلى بها رحابة الصدر وسماحة الخلق، لأن من كان شجاعاً في الحق يغبطه أن ينتصر له سواه، ومن وثق بنفسه وحافظ على كرامتها لا يثيره اللمم، ولا ينفعل انفعال الأحمق، ولا يحسد من فوقه، ولا يحقر من دونه، فهو حليم متواضع أبداً، ولهذا كان الإمام محمد لا يضيق بمن يخالفه في الرأي، ولا يحاول بما لديه من قدرة على الجدل أن ينتصر لنفسه، وإن لم يكن الحق معه، وكان في مناظراته ـ حرصاً منه على أن تكون خالصة لخدمة العلم ولبلوغ الحق ـ يقعد[١] معه حكماً بينه وبين من يناظره، يراقب ما يدور من حديث ومناقشة لينبه من يخرج عن أصول المناظرة وغايتها إلى ما كان منه، وهذا بلا جدال خلق العلماء

(١) بلوغ الأماني، ص: ٤٨.

الأثبات الذين لا يعنيهم، غير الحقيقة والوصول إليها.

ومن شواهد رحابة صدر الإمام محمد وسعة أفقه العلمي، ما روي من أن عيسى ابن أبان كان يرغب عن مجلس محمد، لأنه فيما يعتقد يخالف الأحاديث، وكان محمد بن سماعة من أخلص تلاميذ الإمام محمد وأعرفهم به، فصلى الصبح يوماً مع عيسى، ولم يفارقه حتى زين له الجلوس في مجلس محمد، فلما فرغ هذا من درسه، قال ابن سماعة لأستاذه: هذا ابن أخيك أبان بن صدقة الكاتب ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى ويقول أنتم تخالفون الحديث، فأقبل محمد على عيسى، وقال له في رفق وحلم: يا بني ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث، لا تشهد علينا حتى تسمع منا. قول موجز ولكنه يحمل من معاني العطف والسماحة وأدب البحث والعلم الكثير، فكلمة يا بني توحي بالحنان وتذهب من النفس ما بها من أدران فتستقبل ما يقال لها بشعور طيب لا يجور ولا يتعصب، والعبارة الأخيرة غاية في الدقة المنطقية، تحمل كل مخالف على التسليم بها، وهي في الوقت نفسه ترشد إلى أن طريق الحكم العادل السوي معرفة الحقيقة من مصدرها الأصلي، دفعاً لتهمة التزيد أو التحامل، أو الفهم القاصر.

وقد جاء أن عيسى بعد أن قال له محمد هذا سأله عن خمسة وعشرين باباً من الحديث، فجعل محمد يجيبه عنها إجابة الخبير المحيط بدقائقها.

ولما خرج عيسى قال لابن سماعة: كان بيني وبين النور ستر فارتفع[1] عني. ثم لزم عيسى محمداً لزوماً شديداً حتى تفقه وصار من أنبغ تلاميذ محمد وأكثرهم اجتهاداً.

١٣٠ ـ وكان الإمام محمد ـ العالم الذي استفاضت شهرته وأمه طلاب العلم من مختلف الأمصار مع تواضعه وحلمه ـ ثرياً، ترك له والده ثروة طائلة أنفقها في سبيل العلم وجاد منها على ذوي الحاجة والخصاصة.

لقد كان كريماً لا يبخل بماله على من يراه أهلاً للعطف والإنفاق، وإذا كنا لا نعرف من صور كرمه إلا ما روي عن بعض[2] تلاميذه، فإن الخلق الأصيل لا يفرق في المعاملة بين إنسان وإنسان، والشخصية السوية لا تعرف التناقض في

(١) أخبار الصيمري ورقة ٦٤/ ظهره ٦٥، وبلوغ الأماني ص ٤٨.
(٢) انظر فيما سبق فقرة: ١١٧.

التصرف، ومن هنا فإن هذا الذي روي عن كرم محمد، وإن كان في دائرة تلاميذه ينم عن خلق يمقت الشح والأثرة ويعشق الجود والسخاء.

وكان مع سخائه وثروته الطائلة معتدلاً في إنفاقه لا يبذر ولا يضع أمواله في غير موضعها، وهذا لون من الحزم وحسن التصرف، وقد جاء عنه أنه عاب على الشافعي تبذيره، وإن هذا كان من عوامل نفور الشافعي منه وخروجه عليه[1]، وإن كان في النفس من هذه الرواية شيء إلا أنها تشير إلى جانب في شخصية محمد لا مراء في صحته وسلامته، ألا وهو البذل والجود دون سفه، والقصد في الإنفاق دون تقتير.

١٣١ ـ والإنسان الذي يعمر قلبه الإيمان، ويخشى أن يراه الله حيث نهاه، والذي يحيا لعقيدة يؤمن بها، ولرسالة يسعى من أجلها، لا يعرف غير الجد والعمل الدائب في حياته، لأن قضاء لحظة من لحظات العمر في غير عمل صالح إثم ومعصية، فالوقت هو الحياة، وإذا ضاع في لهو أو كسل فلا قيمة لهذه الحياة مهما تطل، وكل امرىء مسئول عن عمره فيما أفناه وأبلاه.

ولهذا كانت حياة الإمام محمد عملاً جاداً، وكفاحاً متصلاً، ولم يسكن إلى الدعة والخمول بسبب تلك الثروة الضخمة التي ورثها عن أبيه، وكان مع جده وكفاحه إنساناً لطيف المعشر، رقيق الحاشية، يمزح أحياناً في غير هجر، وقد وصفه الشافعي بخفة الروح[2]، وما هذا إلا لما اتصف به محمد من بشاشة وجه، وعفة لسان وطهارة قلب ونقاء سريرة.

إن شخصية الإمام محمد تمتاز بالقوة والهمة العالية والشمم الكريم والتواضع والحلم، وهي بعد هذا واضحة كل الوضوح لا تحوم حولها الألغاز، ولا يلحقها الاضطراب أو التناقض، فهي من تلك الشخصيات السوية المتوافقة التي تحيا في انسجام وسلام مع نفسها وغيرها.

هذه الشخصية التي ألمعت إلى ذرو من سماتها الخلقية والنفسية، من تمام العلم بها التعرف على خصائصها الذهنية والثقافية، تلك الخصائص التي جعلت لها تلك المنزلة الرفيعة في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة الإنسانية.

(١) انظر فيما سبق فقرة: ١٢١ هامش.
(٢) انظر فيما سبق فقرة: ١٢٥.

١٣٢ ـ ذكرت في الفصلين السالفين[١] بعض الأخبار التي تدل على مبلغ حرص الإمام محمد على طلب العلم والإقبال عليه في إخلاص ونهم، حتى صار إماماً في الفقه والحديث والتفسير واللغة، وإن كانت إمامته في الفقه أشهر وبها عرف.

وقد يسر للإمام محمد هذا النجاح العلمي الرائع أسباب عدة بعضها يرجع إلى ما منحه الله من استعداد طيب للعلم، فقد كان ذكياً متقد الذهن سريع الخاطر قوي الذاكرة[٢]، وبعضها الآخر يرجع إلى خصائص عصره الثقافية وما اتسمت به من نهضة وقوة، يضاف إلى هذا تلك الثروة الطائلة التي خلفها الحسن بن فرقد، فقد هيأت لولده التفرغ للعلم والإنفاق عليه في سخاء.

إن محمداً كان أنموذجاً مثالياً لطلاب العلم الذين أكبوا عليه في شوق وإخلاص، والذين رحلوا في سبيله إلى كثير من الأئمة، وكان جهاده العلمي هذا نقياً من شوائب التطلع إلى عرض من أعراض هذه الحياة الدنيا، لقد كان جهاداً خالصاً من أجل خدمة الدين وتيسير أحكامه للناس.

١٣٣ ـ ولا شك أن من أقبل على العلم هذا الإقبال ، وكان لديه استعداد طيب له، فإن همته العلمية تسمو إلى محاولة الإلمام بثقافات عصره كلها، وإن غلب عليها التبريز في بعضها.

لقد درس الإمام محمد العلوم الفقهية والعربية دراسة جادة، واختلف من أجل هذا إلى عدد غفير من العلماء منهم الفقيه والمحدث والمفسر واللغوي والأديب والمؤرخ، وقد بلغ درجة الإمامة في هذه العلوم جميعها وإن عرف بإمامته الفقهية كما أشرت إلى هذا آنفاً.

ويجدر قبل تفصيل القول في ثقافة محمد أن أذكر أن هناك صفة مشتركة تجمع بين ألوان هذه الثقافة، وهي العقلية[٣] الخصبة ذات الطاقة العجيبة على الغوص والاقتناص، والجمع بين الأمثال والنظائر، والتي تهفو إلى الحرية الفكرية وتنفر من التقليد والجمود.

(١) انظر فيما سبق فقرة: ٧٢، ٧٤، ١٠٨.
(٢) بلوغ الأماني ص ٥.
(٣) قال الإمام الشافعي عن عقلية الإمام محمد: لو كان يكلمنا على قدر عقله ما فهمنا كلامه ولكنه كان يكلمنا على قدر عقولنا (الأثمار الجنية ورقة ٥٧) وقال عنه أيضاً، ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن (تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٥) وانظر الانتقاء ص ٩٨، ١٧٤.

ويكفي هنا القول على وجه الإجمال بأن ثقافة محمد الفقهية كانت أصيلة وعميقة، وأنه في الحديث لا يقل درجة عن أعلام عصره الذين عرفوا بالحفظ والرواية، وفي الباب التالي تفصيل لهذا الإجمال.

١٣٤ ـ ولم يترك محمد مؤلفاً في التفسير يمكن أن يقدم لنا صورة محددة المعالم عن منهجه في شرح الكتاب العزيز، فقد غلب عليه الاهتمام بالفقه وتدوينه، ومع هذا فإن بعض الأخبار التي نقلت عنه حول القرآن وعلاقة فصاحة محمد بهذا الكتاب المبين تفيد أن هذا الإمام كان يفهم القرآن فهماً واعياً يعتمد على النقل والعقل، وأنه كان كثير التلاوة له في تدبر وفهم، فقد قال الإمام الشافعي: «لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلت لفصاحته»[١]، ولا يتأتى هذا إلا من إدمان قراءة هذا الكتاب المجيد.

وكان الإمام محمد يقول: «ينبغي لقارىء القرآن أن يفهم ما يقرأ»[٢].

على أن محمداً لم يكن ليبلغ درجة الإمامة في الفقه إلا بعد أن يحيط بالمصدر الأول للأحكام الفقهية إحاطة وافية من حيث أسلوبه وحلاله وحرامه، وناسخه ومنسوخه، ومن ثم جاء أنه كان من أعلم الناس بكتاب الله[٣].

ومن صور فهمه للقرآن الذي يقوم على العقل ما روي عن أسد بن الفرات قال: قلت يوماً لمحمد بن الحسن: اختلفت الروايات في الذبيح من هو، فقال قوم: إسحاق، وقال قوم: إسماعيل. وقال محمد: أصح الروايات عندنا أنه إسماعيل، لأن الله عز وجل يقول في كتابه الكريم: ﴿ **فبشرناها بإسحق ومن وراء إسحق يعقوب** ﴾ فكيف يختبر إبراهيم بذبح إسحاق، وقد أعلمه الله أنه سيولد له إسحاق، ويولد لإسحاق يعقوب؟ وإنما الاختبار فيما لم يعرف عاقبته وهو إسماعيل[٤].

١٣٥ ـ وفي القرن الثاني عرفت حلقات العلماء مشكلات فكرية وعلمية مختلفة أدت إلى

(١) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٥، ومرآة الجنان جـ ٢ ص ٤٢٣.
(٢) الآثار ص ٣٥.
(٣) الجواهر المضيّة جـ ٢ ص ٤٣، والعبر في خبر من غبر جـ ١ ص ٣٠٣. والنجوم الزاهرة جـ ٢ ص ١٣١.
(٤) رياض النفوس جـ ١ ص ١٧٨.

مناظرات وجدل بينهم، وكان لبعض الخلفاء مشاركة في هذه المناظرات والانتصار لرأي دون آخر.

وكان من أهم تلك المشكلات ما أثاره جهم بن صفوان[١]، وأخذت به المعتزلة بعد ذلك من القول بنفي صفات الله، وتأويل ما ورد في القرآن من آيات تدل على أن لله صفات من سمع وبصر وكلام[٢] .. إلخ، فجهم يرى أنه لا يصح وصف الله بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي التشبيه، وهو مستحيل عليه سبحانه، فليس كمثله شيء، ومن ثم لا يكون لله صفة غير ذاته.

وقد تفرع عن القول بنفي صفات الله مشكلة القول بخلق القرآن، وما نجم عنها من أحداث، وذلك لأن نفي صفة الكلام يقتضي ألا يكون القرآن قديماً وإنما خلقه الله عز وجل.

ولست هنا في مجال عرض هذه القضية الخطيرة، وتفصيل الحديث عنها، ولكني أردت بهذه الإشارة إليها أن أذكر أن للإمام محمد رأياً فيها، وهو رأي يدل على تمسكه بما أخذ به السلف الصالح، ويدل أيضاً على مدى صلته بكتاب الله وفهمه له، وإلمامه بالقضايا التي أثيرت حوله.

قال أحمد بن القاسم بن عطية: سمعت أبا سليمان الجوزجاني يقول: سمعت محمد بن الحسن يقول: والله لا أصلي خلف من يقول: القرآن مخلوق[٣]. وجاء في مقدمة أصول البزدوي عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصح هذا القول عن محمد رحمه الله.

وجاء في تاريخ بغداد[٤]: ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف، ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم بشر المريسي وابن أبي دؤاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة.

(١) هو جهم بن صفوان السمرقندي من موالي بني راسب، تنسب إليه فرقة الجهمية، دعا إلى آرائه بترمذ وغيرها من بلاد خراسان، وهي في جملتها تخالف روح الإسلام، قتل في سنة ١٢٨ هـ (وانظر لسان الميزان، جـ ٢ ص ١٤٢، ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٩٧).
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩، وفجر الإسلام ص ٢٨٧.
(٣) كتاب العلو للعلي الغفار، ص ١٨٩، وانظر بلوغ الأماني ص ٥٤.
(٤) جـ ١٣ ص ٣٧٧.

وهذا النص يفيد أن خصوم أبي حنيفة وأصحابه وجدوا فيما صدر عن بعض الأحناف من آراء حول مشكلة خلق القرآن فرصة للترويج بأن أولئك قد خاضوا في هذه المشكلة، وساعد على هذا أن المعتزلة كانوا يروجون لمذهبهم عن طريق نحله لرجال ذوي مكانة وعلم وفقه[١].

وروي عن عبيد الله بن أبي حنيفة الدبوسي قال: سمعت محمد بن الحسن يقول: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر شيئاً من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة[٢]، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن افتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء[٣].

وهذا يرد على المتقولين بأن محمداً كان يدعو إلى القول بخلق القرآن[٤]، أو إلى رأي جهم في نفي الصفات، فقد كان لا يرى الخوض في الآيات والأحاديث التي جاءت في صفات الله، وكان يأخذ بها دون تفسير أو تأويل كما هو مذهب السلف الصالح.

١٣٦ ـ وكما اتهم الإمام محمد بأنه جهمي اتهم أيضاً بأنه من المرجئة[٥]، وكلمة المرجئة ـ كما هو معروف تاريخياً[٦] ـ تطلق على طائفتين، طائفة توقفت في الحكم على الخلاف الذي وقع بين الصحابة وبخاصة أحداث الفتنة الكبرى، وترجيء هذا إلى الله سبحانه وتعالى، وطائفة ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر، وأنه لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، والإمام محمد من هذه الطائفة لدى من يتهمونه بالارجاء.

ومع أنه ليست بأيدينا نصوص رويت عن الإمام محمد ويمكن أن تدل صراحة على موقفه من المرجئة، فإن الراجح أن هذا الإمام لم يؤمن بما آمنت به هذه

(١) أبو حنيفة، ص: ١٨١.
(٢) بلوغ الأماني ص: ٥٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) انظر تاريخ بغداد جـ :٢ ص: ١٧٩.
(٥) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٩، تعجيل المنفعة ص ٣٦٢.
(٦) انظر الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص: ١٨٦.

الفرقة، فهي بما ذهبت إليه من آراء قد فتحت أمام العصاة باب الإثم على مصراعيه، وقد جاء عن زيد بن علي بن الحسن أنه قال عن هذه الفرقة: «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله»[1]. وكان الإمام محمد من الورع والخشية لله بحيث لا يرى أن المعصية لا تضر مع الإيمان، ولذا كان في فقهه يجنح إلى الاحتياط، ويرى مقاتلة الذين يتركون السنن ويهملون شعائر الدين، فقد روي عنه أنه قال: إذا أصر أهل المصر على ترك الأذان والإقامة، أمروا بهما فإن أبوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الإصرار على ترك الفرائض والواجبات.

وقال أبو يوسف: المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات، فأما في السنن فيؤدبون على تركها، ليظهر الفرق بين الواجب وغير الواجب، ولكن الإمام محمداً يقول: ما كان من أعلام الدين فالإصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك[2].

والذي يرى مقاتلة من يصرون على إهمال السنن يرفض بلا جدال الرأي القائل بأنه لا تضر مع الإيمان معصية، ويربط بين الاعتقاد والعمل، وهذا يعطي أن الإيمان لديه تصديق بالقلب وعمل بالجوارح[3]، وهذا ما لا تراه المرجئة فهم يفصلون بين الإيمان والعمل، ومنهم من غالى[4] وتطرف وذهب إلى أن من اعتقد بقلبه وإن أعلن الكفر بلسانه وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية والنصرانية وعبد الصليب ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل.

ومن ثم فإن الإمام محمداً لا يمكن أن يكون من المرجئة بهذا المعنى. ولعل اتهام الإمام محمد وأمثاله من الفقهاء بالارجاء مبعثه أن المعتزلة كانوا يطلقون كلمة مرجئي على كل من خالفهم في آرائهم ولا سيما في مسألة مرتكب الكبيرة[5]، فالمعتزلة يرون أنه مخلد في النار، على حين لا يرى الفقهاء ذلك، ويقولون بل يعذب بمقدار وقد يعفو الله عنه، ويبدو أن الشهرستاني[6] حين روى عن أبي حنيفة

(١) أبو حنيفة ص ١٣٧.
(٢) المبسوط جـ ١ ص ١٣٣.
(٣) انظر بلوغ الأماني ص: ٥٤.
(٤) انظر الفصل في الملل والنحل لابن حزم جـ ٤ ص ٢٠٤.
(٥) أبو حنيفة، ص: ١٣٧.
(٦) جـ ١ ص ١٨٩ مطبوع على هامش الفصل لابن حزم.

وأصحابه أنهم مرجئة السنة إنما يعني أنهم مرجئة بالمعنى الذي أطلقه عليهم المعتزلة[1]، كما أطلقوه على غيرهم من الفقهاء.

١٣٧ ـ على أن الإمام محمداً ـ فيما أرى ـ لم يكن يجنح إلى الاهتمام بمناقشة الفرق التي خاضت في مسائل علم الكلام، ولذا لم تنقل عنه روايات أو مؤلفات فيه، وما ينسب إليه من أنه نظم قصيدة في العقيدة فغير صحيح وفي الفصل التالي حديث عنها يثبت خطأ نسبتها إليه.

ومما يدل على أنه كان يؤثر عدم الخوض فيما أثارته، تلك الفرق من مسائل العقيدة ما روي عنه أنه ذم علم الكلام، ولا شك أنه إنما ذم هؤلاء[2] الذين أسرفوا في التأويل وخالفوا طريقة السلف في فهم عقائد الدين الحنيف، لا أنه ذم هذا العلم مطلقاً.

ونقل عن محمد أن أبا حنيفة قال: لعن الله عمرو بن عبيد[3]، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام، قال محمد: وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام[4].

ولكن هل معنى هذا أن محمداً لم يكن يعرف ما شجر بين علماء عصره من خلافات كلامية، وماذا كان موقفه من البحث في مسائل علم الكلام؟

إن حياة هذا الإمام تبرز حقيقة لا خلاف عليها وهي أنه انكب على علم الفقه يدرسه ويدارسه ويدونه وقد صرفه هذا عن الاهتمام بغير الفقه وإن كان مشهوداً له بالإمامة في الحديث والتفسير واللغة.

ولهذا أرجح أن الإمام محمداً، لم يكن يميل بطبعه إلى البحث في المسائل الكلامية لا ضعفاً منه عن الخوض فيها، ولكن إيماناً بأن السبيل الحق للحديث عنها، هو ما أخذ به السلف الصالح من اعتماد على آيات الله وسنّة رسوله بلا

(١) المصدر السابق.
(٢) أبو حنيفة، ص ١٥٠، وفي هذا المصدر أنه يعني المعتزلة بذمه كما يعنيهم غيره من الفقهاء كأبي يوسف والشافعي وابن حنبل وغيرهم حين يذمون علم الكلام.
(٣) هو عمرو بن عبيد بن باب التيمي، كان شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وعرف بالزهد والعبادة، ويروى بعض العلماء أنه كان مبتدعاً، توفي سنة ١٤٤ هـ (وانظر ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٤، تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ١٦٦).
(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٦٧ ط الثالثة.

شطط عقلي يدخل على عقائد الناس الزيغ والفساد أكثر مما يعصمها من ذلك، وكأنه كان يرى أن الاشتغال بالعلم يجب أن ينصب على ما ينفع الناس في دينهم ودنياهم، لا أن يكون مجالاً لصراع فكري لا ينجم عنه غير الانحراف أو الشك.

إن علم الفقه لدى الإمام محمد هو الذي يحقق للناس ما ينشدون من سعادة في الدنيا والآخرة، أما ما خاضت فيه الفرق الكلامية فهو إذا تجاوز حدود ما جاءت به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية دون تأويل مسرف مزلقة إلى الزيغ والضلال.

ومن هنا فإن الإمام محمداً كان يعرف تمام المعرفة تلك الخلافات الكلامية التي عرفتها حلقات العلماء في عصره، ولكنه لم يشغل نفسه بها كثيراً لأن هذا جهد في غير موضعه إن لم يكن طريقاً محفوفاً بأشواك الفساد والإلحاد.

وأما موقف الإمام محمد من علم الكلام فهو ـ كما يبدو مما أسلفت ـ يتميز بالتوقف عند ظاهر النصوص والأخذ بما كان عليه الصحابة والتابعون.

وأخيراً لعل ما عرف به هذا الإمام من الورع والزهد كان عاملاً مساعداً في نفوره من الخوض في مسائل علم الكلام كما خاضت الفرق المختلفة وبخاصة المعتزلة[1].

١٣٨ ـ وكان الإمام محمد كما قال عنه الشافعي من أفصح[2] الناس، وكان أسلوبه يحمل مسحة من أسلوب القرآن الكريم، فهو جزل الألفاظ، محكم النسج، مشرق الديباجة، ومن يقرأ مؤلفات هذا الإمام يلحظ أنها مزاج من الفكرة العلمية السديدة، والعبارة القوية الرصينة، ولا غرو فقد أنفق محمد على طلب اللغة والأدب مثل ما أنفق على طلب الحديث والفقه.

ولم يكن محمد ذا أسلوب أدبي جميل فقط، ولكنه كان أيضاً لغوياً أصيلاً يحتج بقوله في إثبات اللغة، فقد أخذ الأصمعي وأبو عبيدة بقوله في كثير من المواضع[3]، وكان ثعلب يقول: محمد عندنا حجة من أقران سيبويه، وكان قوله حجة «في اللغة»[4].

(١) قال البزدوي في مقدمة أصوله: ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على أنهم، لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال، وإلى سائر الأهواء، وأنهم قالوا بحقية أحكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة.

(٢) انظر تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٥، ولسان الميزان جـ ٥ ص ١٢١.

(٣) انظر شرح الزيادات لقاضي خان أول باب الوصية لذوي الأرحام، والأثمار الجنية ١٦٤.

(٤) بدائع الصنائع، جـ ٢ ص ٣٣ ط الجمالية ١٣٢٨ هـ.

وظهرت ثقافة محمد اللغوية في مؤلفاته الفقهية، فقد اشتملت هذه المؤلفات على مسائل كثيرة قامت على أساس من أصول اللغة وقواعدها، وكان خلافه مع الشيخين يرجع في بعض الأحيان إلى أسباب تتصل باللغة أوثق اتصال.

ذكر ابن يعيش في شرح خطبة كتاب المفصل، أن محمداً ضمن كتابه المعروف بالجامع الكبير في كتاب الأيمان منه مسائل فقه تبتني على أصول العربية لاتتضح إلا لمن له قدم راسخ في هذا العلم، فمن مسائله الغامضة أنه إذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربه الجميع عتقوا، ولو قال: أي عبيدي ضربته فهو حر لم يعتق إلا الأول منهم، فكلام هذا الخبر مسوق على كلام النحو في هذه المسألة، وذلك من قبل أن الفعل في المسألة الأولى مسند إلى عام وهو ضمير أي، وأي كلمة عموم، وفي المسألة الثانية خاص لأن الفعل فيه مسند إلى ضمير المخاطب وهو خاص[1].

وروى مؤلف جامع مسانيد[2] الإمام الأعظم أن أبا بكر الرازي قال في شرح الجامع الكبير: كنت أقرأ بعض مسائل الجامع على بعض المبرزين في النحو، قيل هو أبو علي الفارسي، فكان يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب في النحو، يعني محمد بن الحسن.

وقال ابن جني[3] عن كتب الإمام محمد وأثرها في علم النحو: إنما ينتزع أصحابنا منها العلل لأنهم يجدونها منثورة في أثناء كلامه فيجمع بعضها إلى بعض بالملاطفة والرفق.

ومن الصور الفقهية التي يرجع الاختلاف فيها بين الشيخين ومحمد إلى اللغة ما روي من أن رجلاً لو قال لآخر زنأت في الجبل، وقال عنيت الصعود فيه، فعليه الحد في قول الشيخين، ولا حد عليه في قول محمد، لأن أهل اللغة يستعملون

(١) شرح المفصل جـ ١ ص ١٤ ط: الدمشقي، وانظر الجامع الكبير ص ٣٩، ومقدمة جامع مسانيد الإمام الأعظم، ص: ٥٤. ويضاف إلى ما ذكره ابن يعيش أن أي مبهمة تصدق على الجمع وغيره، إلا أنها فسرت في المسألة الثانية بضمير الافراد، وهو ضمير المفعول في ضربته، فتعين أن تصدق على واحد يقع الفعل عليه أولاً، ولذا تعرب مفعولاً لفعل محذوف يفسره الفعل المذكور.

(٢) جـ ٢ ص ٣٥ ط: الهند سنة ١٣٣٢ هـ.

(٣) الخصائص جـ ١ ص ١٦٨ : الهلال سنة ١٩١٢ م.

هذا اللفظ مهموزاً عند ذكر الجبل، ويريدون به الصعود[1].

وجاء في باب المضاربة من مبسوط[2] السرخسي أن أبا يوسف يرى أنه لو قيل: على أن للمضارب شركاً في الربح، فإن للمضارب نصف الربح، لأن لفظ الشرك كالشركة يقتضي التسوية، وقال محمد: هذه مضاربة فاسدة لأن الشرك في هذه العبارة بمعنى النصيب، قال الله تعالى: ﴿ **أم لهم شرك في السموات** ﴾، فكأنه قال على أن للمضارب نصيباً وذلك مجهول.

والواقع أن كلمة شرك في بعض استعمالاتها اللغوية تؤدي معنى الشريك، ولكن ورودها في تلك العبارة على هذه الصورة يجعل تفسيرها بمعنى النصيب أرجح من تفسيرها بمعنى الشريك، وهذا دليل على حسّ محمد اللغوي الدقيق، وأثر هذا في فقهه.

١٣٩ ـ ومحمد على إمامته في اللغة نقل عنه أنه كان يستعمل أحياناً بعض الألفاظ غير الفصيحة لأنها شاعت على ألسنة العامة واكتسبت دلالات خاصة، فهو يستعملها ليخاطب الناس بما هو معروف عندهم ومألوف لديهم، لييسر عليهم فهم الأحكام، وهذا ما كان يحرص عليه غاية الحرص، ومن ذلك مثلاً ما ذكره السرخسي[3] من أن أهل الأدب طعنوا على محمد، لأنه يقول حنطة مقلية لا مقلوة، ورد السرخسي على هذا فقال: محمد كان فصيحاً في اللغة، إلا أنه رأى استعمال هذا اللفظ في الحنطة ومقصوده بيان الأحكام لهم، فاستعمل فيه اللغة التي هي معروفة عندهم وما كان يخفى عليه هذا الفرق[4]...

وروي أن الإمام محمداً استعمل بعض الألفاظ غير العربية، فقد كان يحيا في مجتمع قريب العهد بالحضارة الفارسية، ومع أن لغة الكتاب الكريم ظهرت على اللغة الفارسية في هذا المجتمع إلا أن هذه ظل لها وجودها أو وجود بعض مفرداتها ـ وإن أصابها شيء من التغيير أو التعريب ـ على ألسنة العامة، وكان

(١) المبسوط جـ ٩ ص ١٢٦، وانظر الأصل ورقة: ١٠٠.

(٢) جـ ٢٢: ص: ٥٤.

(٣) المبسوط جـ ١٢ ص ١٨٧.

(٤) ومع هذا يبدو أن السرخسي اطلع على نسخة من الأصل وردت فيها عبارة الحنطة المقلية لا عبارة الحنطة التي قد قليت كما جاء في ص ٥٦، من القسم الذي حققه الدكتور شفيق شحاته من هذا الكتاب، وهي صحيحة فصيحة.

استعمال هذه المفردات من باب مخاطبة الناس بما يفهمون، تقريباً للأحكام وتسهيلاً لمعرفتها[1]، وهذا لا يقدح في فصاحة الإمام محمد وإمامته اللغوية.

١٤٠ ـ وكما كان محمد إماماً في علم العربية كان مقدماً في علم الحساب والجبر ماهراً في التفريع على الأصول، وحسب القارىء أن يرجع إلى كتاب الأصل، أو الجامع الكبير ليرى المهارة الدقيقة في تصور المسائل وبيان أحكامها، والقدرة العلمية في حساب الأنصبة وبيان مقاديرها، وهذا يؤكد مدى ما كان يتمتع به الإمام محمد من عقلية خصبة ذكية ذات طاقة قوية على الفرض والتصور.

ومن الأمثلة التي توشح مبلغ قدرة محمد الحسابية ومهارته في فرض المسائل، ما ذكره في كتاب الأمالي[2] عن الدار المشاعة بين رجلين وثالث يدعي حقا له فيها سواء اعترف به أحدهما أو كلاهما، فقد أورد في دقة رائعة الصور الممكنة لهذه المسألة مع بيان نصيب كل فرد في الدار.

١٤١ ـ وخلاصة القول إن الإمام محمد كان ذا شخصية سوية تعتز بكرامتها، وكان ذا عقلية عبقرية نادرة، وأنه طلب العلم لغاية مقدسة، ولم يدخر وسعاً من أجل بلوغ هذه الغاية، وأن ظروفه الاجتماعية وظروف عصره الفكرية هيأت لاستعداده الطيب للعلم فرصة الإبداع والنجاح، فحقق في عمره القصير نسبياً ذلك المجد العلمي الرائع الذي احتل منزلة الريادة في تراثنا الفقهي والثقافة الإنسانية بوجه عام.

(١) انظر الحجة ص ٢٣٦ وجاء في الأصل القسم الذي طبعه الدكتور شفيق شحاته ص ١٩: «وإذا اشترط طولاً وعرضاً بفيمان غير الذراع، فإن كان فيماناً معروفاً من فيامين التجار فهو جائز، وإن كان مجهولاً فهو فاسد، وكلمة «فيمان» معرب بيمانه بمعنى القفيز في اللغة الفارسية.

(٢) ص ٨ ط: الهند، سنة ١٣٦٠ هـ. وانظر المبسوط جـ ٣٠ ص ١٤١.

الفَصْلُ الرَّابِع

آثاره

١٤٢ ـ للإمام محمد آثار علمية كثيرة[1] تعد المرجع الأول للفقه الحنفي، فأستاذه أبو حنيفة اهتم بتربية الرجال أكثر من اهتمامه بتأليف الكتاب، وقد عزيت إليه بعض الرسائل الصغيرة التي تدور في فلك العقيدة.

وأما أبو يوسف فقد قيل إن مؤلفاته بلغت أربعين كتاباً، لم يصل إلينا منها غير «الخراج» «والآثار» و«الرد على سير الأوزاعي» و«اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى»، وهذا الذي وصل إلينا ـ على ما له من قيمة علمية ـ لا يوازن بما تركه الإمام محمد من اثار جاءت بحق أول تدوين علمي للفقه قام على منهج لم يسبق به.

ويتمثل هذا المنهج بوجه عام في تفصيل المسائل وذكر الفروع بطريقة الافتراض والتصور العقلي في ترابط وتسلسل منطقي، مع الاجتهاد في تقرير الحكم الشرعي لكل مسألة.

وهذا المنهج أعطى التدوين الفقهي ـ على يد الإمام محمد ـ صورة جديدة من البسط لم تكن مألوفة من قبل.

١٤٣ ـ وآثار الإمام محمد أو كتبه ليست كلها في درجة واحدة من حيث الثقة بها، فمنها ما يعبر عنه «بظاهر الرواية» أو «مشهور الرواية» لأنها رويت عنه روايات مشتهرة بطريق الثقات، وهي لذلك المرجع الأساسي للمذهب الحنفي. ومنها ما يعبر عنه

(١) ذكر أن مؤلفات الإمام محمد بلغت ٩٩٠ مؤلفاً (انظر النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ص ١١٣ ط حجر)، وروي أنه طلب منه أن يفهرس تصانيفه فبلغ ألف تصنيف، لو عاش لأتمها وأتعب المقتبسين منها (مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ١٢٦ ط الهند)، وهذا لا يصح ـ على ما فيه من إسراف ـ إلا إذا نظر إلى ما اشتملت عليه مؤلفاته وبخاصة الأصل من كتب على أنها كتب مستقلة.

«بغير ظاهر الرواية»، أو «ببعض الرواية»، لأنها لم ترو عنه روايات ظاهرة ثابتة مشتهرة كالأولى، فلا تبلغ في نسبتها إليه مبلغ كتب ظاهر الرواية من حيث الثقة بها والاعتماد عليها...

وكتب ظاهر الرواية أو مشهورها هي: المبسوط، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير، والزيادات، وتسمى هذه الكتب بالأصول أيضاً، إلا أن من بين تلك[1] الكتب ما لا يعد في الأصول عند بعض المؤرخين والعلماء..

وأما كتب غير ظاهر الرواية أو بعض الرواية فهي الرقيات والجرجانيات والكيسانيات والهارونيات، والنوادر.

وللإمام محمد سوى هذا، مؤلفات لم يضعها المؤرخون في كتب ظاهر الرواية أو غيرها مثل الآثار والحجة والموطأ وزيادة الزيادات، والاكتساب في الرزق مستطاب.

ويذهب بعض المحدثين[2] إلى أن الآثار ملحق بظاهر الرواية، وكذلك ما رواه الشافعي في الأم للإمام محمد، وأطلق عليه الرد على محمد بن الحسن.

وفضلاً عن كل هذا فهناك مؤلفات اختلف في نسبتها للإمام محمد مثل الحيل والرضاع والعقيدة.

وفيما يلي تعريف بمؤلفات الإمام محمد التي تيسر لي الاطلاع عليها مع الإشارة إلى ما لم يصل إلينا منها:

(١) لا يعد كتابا السير الصغير والكبير ضمن رواية الأصول عند بعض العلماء، وذكر صاحب مفتاح السعادة أن مما تطابقت عليه كلمة الفقهاء أن رواية الأصول هي المبسوط والزيادات والجامعين، وجاء في الأثمار الجنية نحو هذا، وقال اللكنوي في النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير أن مسائل الأصول هي مسائل ظاهر الرواية. (انظر مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٢٦. والأثمار الجنيّة ورقة ١٦٥، والنافع الكبير ص ٩٧).

وفي رأيي أن الاختلاف هنا غير ذي موضوع فكثير من الآراء التي جاءت في السير الصغير والكبير ذكرها محمد في كتب ظاهر الرواية الأخرى، وأن هذه الكتب الستة عماد المذهب الحنفي بلا خلاف.

(٢) انظر: أبو حنيفة، ص: ٢٠٨.

١٤٤ ـ أكبر هذه المؤلفات وأهمها المبسوط، أو الأصل، وسمي بهذا، لأنه صنفه أولاً[1].

وقد سلك في تصنيفه مسلك التبويب الموضوعي للمسائل الفقهية، وكان إذا انتهى من مسائل كل موضوع سماه كتاباً فصنف كتاب الصلاة، والزكاة، والرهن والشفعة وغير ذلك إلى عامة أبواب الفقه كما أوردها ابن النديم في الفهرست[2]. فلما جمعت تلك الكتب، وضم بعضها إلى بعض تكونت منها مجموعة تصانيف محتوية على أبواب الفقه بتفاريعها وتفاصيلها فأطلق على تلك المجموعة الكاملة الموزعة على كتب اسم شامل لمجموعها: هو المبسوط، ولذلك فإن الفقهاء يذكرونها بهذين الاعتبارين، فمرة يعتبرونه كتاباً واحداً، وأخرى يعتبرونه جملة كتب، فيقولون: قال محمد في كتاب العارية، أو قال محمد في كتاب الوديعة، ويعنون بذلك كتاباً من مجموعة كتب المبسوط[3].

واستهل الإمام محمد كتابه بعبارة موجزة تفصح عن منهجه في تأليف هذا الكتاب فقال: «قد بينت لكم قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولي، وما لم يكن فيه خلاف فهو قولنا جميعاً».

لقد سرد محمد في المبسوط الفروع على مذهب الشيخين ومذهبه، وذكر مع هذا آراء لابن أبي ليلى وزفر والحسن بن زياد، وأهل المدينة ولكن آراء هؤلاء جاءت قليلة في هذا الكتاب الضخم.

١٤٥ ـ ولا يكتفي محمد بتسجيل آراء هؤلاء الفقهاء جميعاً وآرائه الخاصة دون مناقشتها، أو التعليل لها في أغلب الشأن، ثم قبولها أو رفضها.

وهو في مناقشاته وتعليلاته يولي اهتماماً بذكر النظائر والأشباه لبيان وجه الحكم الذي يراه، وهذا منهج يبدو واضحاً في مؤلفاته كلها.

وترجع بعض أسباب ضخامة هذا الكتاب إلى أن الفروع الفقهية التي اشتمل عليها

(١) الأثمار الجنيّة ورقة /١٦٥، والفوائد البهية ص ١٦٣.

(٢) ص ٢٠٤ ط ليبزج.

(٣) كتب ظاهر الرواية بحث للمرحوم الشيخ الفاضل بن عاشور منشور في مجلة الأزهر، السنة السادسة والثلاثون، ص ٩٠٨. ويبدو أن بعض هذه الكتب نقل إلينا على أنه كتاب مستقل، فقد ذكر بروكلمان من مؤلفات الإمام محمد كتاب الصلاة وأنه موجود في مكتبة آيا صوفيا رقم: ١٤٥.
(تاريخ الأدب العربي جـ:٣ ص :٢٥٧).

أغلبها فرضية. فقد نما الفقه التقديري في القرن الثاني ـ وكان قد بدأ في أواخر القرن الأول ـ وبخاصة في العراق، وكان أبو حنيفة أكثر فقهاء عصره اهتماماً بفرض المسائل وتقدير وقوعها وبيان أحكامها[1].

واقتفى تلامذته نهجه في هذا، وسجل الإمام محمد في المبسوط أو الأصل فروعاً فقهية للشيخين وله لم تقع، وإن كانت ممكنة الوقوع.

والذي يلفت النظر في الفقه التقديري في هذا الكتاب وفي غيره من كتب محمد، أنه ليس مسائل مبعثرة لا يجمعها إلا وحدة الموضوع والفرض، ولكنه يخضع للترابط والتسلسل العقلي بحيث تفضي كل مسألة إلى التي تليها، وبحيث تذكر المسألة الواحدة في صورها الممكنة[2] عقلاً.

والأدلة في المبسوط ليست كثيرة بالنسبة إلى حجمه وقد ترد في صدر بعض كتبه أحياناً، وأحياناً أخرى في غضون بعض الفصول والأبواب.

وقال المرحوم الشيخ الكوثري: إن الإمام محمداً لا يسرد الأدلة حيث تكون الأحاديث الدالة على المسائل بمتناول جمهور الفقهاء من أهل طبقته وإنما يسردها في مسائل ربما تعزب أدلتها عن علمهم[3].

ومن قبيل الأدلة في هذا الكتاب الإشارة إلى آراء بعض الصحابة والتابعين من الفقهاء، فقد ذكرت غالباً للاستدلال بها، ومن هؤلاء عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وأنس بن مالك وعبد الله بن مسعود، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير.

١٤٦ ـ ويشكك بروكلمان في أن يكون المبسوط من عمل محمد، ويذهب إلى أن صياغة هذا الكتاب الأصلية ربما كانت من عمل أبي يوسف نفسه[4].

وما ذهب إليه بروكلمان لا دليل عليه وهو مجرد ظن أو فرض تعوزه الأدلة التي تجعل له قيمة علمية.

(١) انظر: أبو حنيفة، ص: ٢٢٩.

(٢) انظر مثلاً باب المستحاضة الورقة ٢٦، من مخطوطة الأصل تحت رقم ٢٠٠ قوله، دار الكتب.

(٣) بلوغ الأماني، ص ٦١.

(٤) انظر الأصل ورقة ٥٠/ ظهر، ٥٤.

ولا مشاحة في أن محمداً تلقى مادة كتابه في حلقة أبي حنيفة وأبي يوسف وفي لقاءاته مع معاصريه من الفقهاء، وكان شغفه بالتدوين منذ حياته العلمية الباكرة من الأسباب التي أعانته على جمع مادة هذا الأثر الضخم ثم تولى تنظيمه وتبويبه على النحو الذي وصل إلينا.

والقارىء لهذا الكتاب يلحظ أن فيه تكراراً لبعض المسائل، كما يلحظ أن من أبوابه وكتبه ما يؤسس على طريقة السؤال والجواب أو قال وقلت، ومنها ما يقوم على سرد الفروع سرداً لا يخضع لهذه الطريقة.

ولعل مرد هذا إلى أن محمداً دون بعض الأبواب كما سمعها من أفواه العلماء في حلقاتهم وإن كان قد أضاف إلى ما سمعه آراءه، وآراء غيره. وكان هؤلاء - وبخاصة إمام فقهاء العراق في القرن الثاني - يتحدثون إلى تلاميذهم حديثاً يقوم على إثارة المسائل والإجابة عنها وتفرع هذه المسائل بعضها من بعض فرضاً وتقديراً.

وورد في عدد مجلة Islam Medeniyeti التركية الخاص بمهرجان الإمام محمد في اسطنبول سنة ١٣٨٩ هـ أن الأصل توجد له في تركيا نسخ بعضها يقوم على طريقة الأسئلة والأجوبة، وأخرى لا يقوم على هذه الطريقة، وأن النسخ التي لا تسير على طريقة الأسئلة والأجوبة تتناول بعض الأبواب التي لم تذكر في النسخ التي تأخذ بهذه الطريقة.

فهل يعني هذا أن المبسوط أو الأصل كتبه محمد مرتين، مرة على طريقة السؤال والجواب وأخرى على غير هذه الطريقة؟

إن الإجابة الحاسمة على هذا لا تكون إلا بعد الموازنة بين موضوع واحد ورد في صورتين مختلفتين من نسخ المبسوط، وهذا ما لم يقم به أحد فيما أعلم، ولم يتح لي الاطلاع على تلك النسخ بسبب تعذر الحصول عليها. ومع هذا فإن محمداً كان كثير النظر في مؤلفاته، ليس بعيداً أن يكون قد كتب بعض أبواب المبسوط مرتين، وقد أشار الإمام السرخسي[1] إلى أن محمداً صنف الكتب مرة، ثم أعادها إلا قليلاً منها.

(١) المبسوط جـ ٣٠، ص ٢٨٧.

١٤٧ - ولأن محمداً أملى المبسوط على أصحابه[1]، فقد رواه كثير من تلاميذه، وتعددت نسخه لهذا، غير أن أظهر[2] هذه النسخ ما رواه أبو سليمان[3] الجوزجاني.

ويقول صاحب مفتاح السعادة: أن أصل محمد الموجود بأيدينا من رواية الجوزجاني[4].

ولتعدد نسخ المبسوط وكثرة رواته[5]، وبالتالي كثرة نساخه لم يسلم من التشويش والاضطراب والأخطاء اللغوية، وذلك كله كما يقول السرخسي غلط من الكاتب[6].

والنسخة التي أتيح لي أن أقرأها هي نسخة دار الكتب المصرية وهي تحت رقم ٢٠٠/ قوله، وتقع في ٦٩٩ ورقة مسطرتها ٤٥ سم وكتبت بخط نسخي جميل في القرن الماضي تقريباً وهي برواية أبي سليمان.

وفي هذه النسخة إضافات ليست في غيرها من النسخ، فقد ورد فيها إشارتان[7]

(١) طبقات فقهاء الحنفية لابن كمال باشا ورقة ٩، تاج التراجم ص ٥٤.

(٢) انظر كشف الظنون: ١٥٨١ : ط : تركيا، ورسم المفتي لابن عابدين ص ١٧.

(٣) والجوزجاني هو موسى بن سليمان أبو سليمان تتلمذ للإمام محمد، وأخذ الفقه عنه، وقد عرض عليه المأمون القضاء فلم يقبل، وتوفي بعد المائتين.
(انظر: الجواهر المضيّة ٢/١٨٦، والفوائد البهية ص ٢١٦).

(٤) جـ ٢ ص ٢٦١ دار الكتب الحديثة.

(٥) ومن رواة المبسوط محمد بن سماعة وروايته تعدل رواية أبي سليمان الجوزجاني، وكان من أخلص تلاميذ محمد، وأكثرهم ملازمة له. إمام حافظ ثقة ولد سنة ١٣٠ هـ. وتوفي سنة ٢٣٣ هـ. ومنهم أحمد بن حفص المعروف بأبي حفص الكبير إمام مشهور أخذ العلم عن محمد وله أصحاب لا يحصون.. وروايته للمبسوط مقبولة وبعض النسخ الموجودة بروايته. ومنهم هشام بن عبيد الله الرازي درس على أبي يوسف ومحمد، وقد مات هذا في منزله بالري ودفن في مقبرته، وكان أبو بكر الرازي يكره أن يقرأ الأصل من رواية هشام لما فيها من الاضطراب ويحب رواية الجوزجاني، أو ابن سماعة لضبطهما.
(انظر: الجواهر المضيّة والفوائد البهية).

(٦) المبسوط جـ ١٤ ص: ١٧٠.

(٧) جاء في آخر كتاب الوديعة ورقة ٦٢٨/ ظهر في نحو نصف ورقة ذكر اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى في الوديعة، وفي آخر كتاب العارية ورقة ٦٣٠/ ظهر في نحو ثلث ورقة أيضاً ورد حديث عن هذا الاختلاف في العارية.

لبعض ما اختلف فيه أبو حنيفة وابن أبي ليلى على حين خلت بعض نسخ المبسوط من الإشارة[1] إلى هذا.

ويبدو أن بعض الرواة أضاف مثل هذه المسائل، وهي رواية صحيحة للإمام محمد، وإن لم تكن مروية في ضمن الأصل، فالإمام أبو يوسف أحب أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذيه (ابن أبي ليلى وأبي حنيفة)، فجمع هذه المسائل، وأخذها محمد ورواها عنه إلا أنه زاد ما كان سمع من غيره، فأصل تصنيف كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف، والتأليف لمحمد على حد قول السرخسي[2]، فعد هذا الكتاب من تصنيف محمد، ولهذا اختصره الحاكم في كتابه «الكافي» الذي اختصر فيه كتب ظاهر الرواية..

ومهما يكن من أثر الاختلاف في نسخ المبسوط أو الأصل من حيث اشتمالها على بعض كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، فلا مطعن فيما وصلنا من نسخ المبسوط من حيث ما تشمل عليه من الآراء وصحة نسبتها إلى الشيخين وغيرهما من الفقهاء الذين روى لهم محمد[3].

١٤٨ ـ وللمبسوط سوى نسخة مكتبة قوله أجزاء من نسخة في المكتبة الأزهرية[4] ونسخة بها نقص كثير في دار الكتب[5] المصرية، ولكن أهم نسخ المبسوط وأقدمها توجد في تركيا، فله في مكتباتها أكثر من ثلاثين نسخة خطية ما بين كاملة وناقصة. وتعد نسخة مكتبة مراد ملا من أكمل النسخ الخطية لهذا الكتاب، فهي تقع في ثمانية مجلدات عدد أوراقها ٢٣٧٠ ورقة. وقد طبع من هذا الكتاب في مصر القسم الخاص بالبيوع والسلم حققه الدكتور شفيق شحاته ونشرته جامعة القاهرة وتقوم الآن دائرة المعارف العثمانية في حيدر آبـاد بالهند بطبع الكتاب كله وقد ظهرت منه بعض الأجزاء[6].

وترجم الدكتور مجيد خدوري[7] في كتابه The Islamic Law of Nation, Shybani's

(١) انظر أبو حنيفة ص: ٢١٠.
(٢) المبسوط، جـ ٣٠ ص ١٢٨.
(٣) أبو حنيفة ٢١٠.
(٤) تحت رقم (٢٠٢) ٤٢٨٠.
(٥) تحت رقم ٣٤/ فقه حنفي كذلك توجد منه بعض الأوراق في مكتبة الشيخ إبراهيم بالاسكندرية.
(٦) انظر Islam Medeniyeti p.46.
(٧) عراقي مسيحي، يعمل في الجامعات الأمريكية.

Siyar كتاب السير من الأصل، وهو في هذه الترجمة يحاول أن ينقل الأصل نقلاً حرفياً ولكن يفيض في التعليقات، وقدم لهذه الترجمة بدراسة عن رأيه في الإسلام وفي مصادره وقواعده الثابتة، كما أجرى موازنة بين الشيباني والأوزاعي وعلاقة محمد بأبي يوسف وموقفهما من الإمام أبي حنيفة.

ودراسة الدكتور خدوري التي جعلها مقدمة لترجمة كتاب السير الموجود في الأصل. وهو غير كتاب السير الكبير الذي شرحه السرخسي ـ تشتمل على آراء لا يمكن قبولها، ومنها وضعه القرآن الكريم وأوامر الخلفاء في مستوى واحد.

وبالرغم من هذا فإن ترجمة الدكتور خدوري لهذا الكتاب، ودراسته ـ على ما بها من أخطاء ـ عمل جدير بالتقدير.

١٤٩ ـ والمبسوط بعد هذا من مفاخر الإسلام وعلمائه، فهو أول كتاب جامع لأبواب الفقه كلها على منهج لم يسبق به، وله في المذهب الحنفي منزلة خاصة، فقد كان لا يبلغ عالم عند قدماء الأحناف درجة الاجتهاد ما لم يحفظه[1]، وكان كل من ألف في الفقه الحنفي بعد الإمام محمد عالة على هذا الكتاب، فهم يغترفون منه ويهتدون بمنهجه، وأوضح مثل لهذا السرخسي في مبسوطه، فقد اعتمد في مبسوطه الذي شرح فيه كتب ظاهر الرواية على الأصل ويكاد في كثير من المواضع يستعمل ألفاظه ويروي آثاره وينهج نهجه في ترتيب الفصول والأبواب[2].

ولمنزلة هذا الكتاب الرائد في الفقه شرحه كثير من العلماء، واختصره بعضهم كذلك[3].

١٥٠ ـ والكتاب الثاني هو الجامع الصغير، وقد ألفه فيما يروى بطلب من شيخه أبي يوسف لأنه بعد أن فرغ من تأليف كتب المبسوط طلب أبو يوسف منه أن يؤلف كتاباً يجمع فيه ما حفظ عنه مما رواه عن أبي حنيفة[4].

ويروى أن أبا يوسف لم يطلب من محمد أن يؤلف الجامع الصغير، ولكن كان يتوقع أن يروي كتاباً عنه[5].

(١) الفكر السامي جـ ٢ ص ٢٠٩.
(٢) انظر على سبيل المثال باب الإجارة الفاسدة في الأصل ومبسوط السرخسي جـ ٣١/١٦. وأيضاً الأصل ورقة ٥٨١/ ظهر، والمبسوط جـ ١٧٤/٢٣.
(٣) تاريخ الأدب العربي جـ ٣ ص ٢٨٤.
(٤) النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ص ١١٠.
(٥) المصدر السابق.

وقال المرحوم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: ولما كانت كتب المبسوط قد صنفت على وحدة المواضيع الفقهية، وتحري فيها الضبط وتقليب الفروض، وبيان اختلاف الرأي بين الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وصاحبيه، فإن غرض الحرص على ضبط مذهب أبي حنيفة وتدوين قوله مفرداً عن الخلاف قد دعا إلى وضع مصنف جديد مبني على الاقتصار في المسائل على قول أبي حنيفة والتزامه فألف محمد ـ للوفاء بهذا الغرض ـ كتاباً جامعاً لأبواب الفقه كلها على النحو المقصود وهو كتاب الجامع الصغير[١].

ولكن هذا الكتاب، وإن رواه محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، فقد ذكر فيه الخلاف في مسائل بلغت مائة وسبعين مسألة[٢]، مما يحمل على القول بأن ما رآه الشيخ الفاضل ابن عاشور سبباً لتأليف الجامع الصغير غير مسلم على إطلاقه، ويرجح أن يكون أبو يوسف قد طلب من محمد أو أوحى إليه أن يؤلف هذا الكتاب رواية عنه.

ويزيد من هذا الترجيح ما روي أن محمداً لما جمع كتابه عرضه على أبي يوسف، فاستحسنه وقال: حفظ عني أبو عبد الله، إلا في مسائل أخطأ في روايتها فلما بلغ ذلك محمداً قال: حفظتها ونسي[٣].

ومن العلماء من [٤] ذهب إلى أن أبا يوسف اشترك مع محمد في تأليف هذا الكتاب، غير أن الراجح، أن أبا يوسف، لم يشترك مع محمد، فكل الروايات والآراء التي ذكرتها حول سبب تأليفه تؤكد أن محمداً انفرد بجمع مادة هذا الكتاب وتصنيفها وإن كانت هذه رواية عن أبي يوسف، ولذا فإن محمداً صدر كل باب من أبواب كتابه بهذه العبارة: «محمد عن يعقوب عن[٥] أبي حنيفة . .».

والجامع الصغير كله في الفروع، وقد اشتمل على نحو ألف وخمسمائة واثنين

(١) بحث كتب ظاهر الرواية مجلة الأزهر السنة ٣٦ ص ٩٠٨.
(٢) انظر مثلاً نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي /٢٤٩.
(٣) النافع الكبير ص ١١٠. وقال اللكنوي: وهي ست مسائل: منها رجل صلى التطوع أربعاً وقرأ في إحدى الأوليين وإحدى الأخريين، لا غير، روى محمد أنه يقضي أربعاً، وقال أبو يوسف إنما رويت له ركعتين، وقال اللكنوي نقلاً عن قاضي خان: واعتمد مشايخنا رواية محمد.
(٤) كشف الظنون جـ ١ ص ٥٦٢ ط تركيا.
(٥) المصدر السابق، وانظر نظرة عامة في تاريخ الفقه /٢٤٩.

وثلاثين مسألة[١]، وهو خال من الأدلة تماماً . .

ويقسم بعضهم مسائل هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام[٢]:

قسم لم تذكر مسائله قبل ذلك ولا توجد إلا في الجامع الصغير، ولكنها قليلة.

وقسم ذكرت مسائله في كتب المبسوط، وقد أعيدت في الجامع الصغير، لأجل تحقيق عزوها إلى الإمام أبي حنيفة، لأن هذه المسائل لم ينص فيها في المبسوط أن الجواب قول أبي حنيفة أو غيره، وقد نص في الجامع الصغير على قول أبي حنيفة.

وقسم ذكرت مسائله في المبسوط، ولكن محمداً أعادها في الجامع الصغير بلفظ آخر.

ولم يسلك محمد في هذا الكتاب مسلكه في المبسوط من حيث الترتيب والتبويب، ويبدو أن محمداً بعد أن جمع مادة الكتاب وجدها قليلة لا تحتاج إلى تبويب أو ترتيب فتركها كما جمعها فجاء القاضي أبو طاهر[٣] الدباس فبوبه ورتبه ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته على حد ما ورد في مقدمة النسخة المطبوعة بمصر على هامش الخراج لأبي يوسف كما رتبه أيضاً الحسن بن أحمد الزعفراني وميز[٤] مسائل محمد عما رواه عن أبي يوسف . .

والجامع الصغير على صغر حجمه وقلة مسائله إذا قورن بغيره من آثار محمد له قيمة علمية في المذهب الحنفي فهو ـ فيما عدا إشارات[٥] لآراء زفر في بعض الأبواب ـ خاص بفقه الشيخين ومحمد، وكان أبو يوسف ـ تقديراً منه لهذا الكتاب ـ كثير النظر فيه يصحبه معه في حضره وسفره، وكان مشايخ الأحناف لا

(١) روي أن محمداً ذكر اسم أبي يوسف دون كنيته حتى لا يسوي في التعظيم بين الشيخين، وروي أيضاً أن هذا كان بأمر من أبي يوسف (النافع الكبير ص :١١١).
(٢) النافع الكبير، ص: ١١٠.
(٣) هو محمد بن محمد بن سفيان أبو طاهر الدباس، كان إمام أهل الرأي بالعراق، أخذ عن القاضي عبد الحميد أبو خازم عن عيسى بن أبان عن محمد، كان يوصف بالحفظ ومعرفة الروايات، ولي قضاء الشام وخرج منها إلى مكة فمات بها. (الجواهر ٢/١١٦، الفوائد /١٨٧).
(٤) هو الحسن بن أحمد بن مالك أبو عبد الله الفقيه الزعفراني كان إماماً ثقة، له كتاب الأضاحي (الفوائد البهية /٦٠).
(٥) انظر باب الحيض والنفاس، وكتاب السير، وباب المرابحة من كتاب البيع.

يقلدون أحداً القضاء، إلا إذا كان حافظاً له[1] وذلك لأن مسائله من عيون المسائل، فمن حوى معانيها صار من علية الفقهاء، وصار أهلاً للفتوى والقضاء[2].

ومن دلائل قيمته العلمية اهتمام العلماء به، فنظمه بعضهم، وشرحه كثير منهم، وقد ذكر صاحب كشف الظنون [3] أكثر من عشرين شارحاً له وكتب اللكنوي في النافع الكبير[4] فصلاً عن شراح الجامع الصغير ومرتبيه وناظميه، أورد فيه نحو ثلاثين عالماً ما بين شارح ومرتب وناظم لهذا الكتاب.

وقد روى الجامع الصغير عن محمد من تلاميذه عيسى بن أبان[5]. ومحمد بن سماعة وطبع في مصر والهند[6] وتركيا.

١٥١ ـ والكتاب الثالث هو الجامع الكبير ويعد من أجل[7] كتب محمد، وأسلوبه فيه يجنح إلى الإيجاز ولذلك جاء صعباً يحار العقل في فهم وجوه تفريعه حتى تشرح له.

إن الإمام محمداً في هذا الكتاب فقيه ولغوي ضليع، فهو يعرض المسائل والروايات في عبارة رصينة محكمة لا تعرف الفضول، ويربط بين قواعد اللغة وأحكام الفقه في مهارة وبراعة جعلت أئمة اللغة كأبي علي الفارسي والأخفش يثنون على الجامع الكبير من جهة موافقته للعربية تمام الموافقة، ويشهدون لمؤلفه بإمامته في الفقه واللغة[8] معاً.

وذكر بعض المحدثين[9] أن محمداً ألف كتابه مرتين، وأنه في المرة الثانية زاد فيه أبواباً ومسائل وحرر عبارته في كثير من المواضع حتى صار أحسن لفظاً وأغزر معنى، ثم رواه عنه أصحابه ثانياً.

---

(١) النافع الكبير / ١١٠.

(٢) المصدر السابق / ١٢٧.

(٣) جـ ١ ص ٥٦٢.

(٤) ص: ١٢١.

(٥) عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى، كان حافظاً إماماً في الفقه سخياً جواداً، وكان صديقاً حميماً لمحمد بن سماعة، تولى قضاء البصرة ومات بها سنة ٢٢١، (الجواهر المضيّة ١/ ٤٠١).

(٦) بلوغ الأماني، ص ٦٢.

(٧) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٤٩.

(٨) بلوغ الأماني / ٦٣.

(٩) أبو حنيفة، ص ٢١١. انظر مقدمة الجامع الكبير، ص ٥.

ونقل الشيخ الكوثري في تعليقه[1] على مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه للذهبي قصة طريفة ـ وإن يكن في النفس من قبولها شيء ـ إلا أنها ترمز إلى أن محمداً انصرف إلى تأليف الجامع الكبير انصرافاً كاملاً، وأنه عاش فترة في عزلة عن الناس، لا يشغل ذهنه شيء إلا كتابه، فجاء على تلك الصورة الدقيقة المحكمة في التعبير والتصوير.

١٥٢ ـ ولدقة مسائل الجامع الكبير وصعوبة تخريجها شرحه كثير من أئمة الفقهاء[2] وقد أورد صاحب كشف الظنون[3] من شروح هذا الكتاب ثمانية وثلاثين غير التلاخيص والمنظومات وشروحها.

ولأن الجامع الكبير خالٍ من الاستدلال الفقهي، فليس فيه دليل من كتاب أو سنة، وليس فيه أوجه قياس مبينة مفصلة حاول بعض شراحه أن يردوا مسائله إلى أصولها وأقيستها حتى تسهل معرفة هذه المسائل ووجوه تفريعها، كما فعل الحصيري في شرحه الكبير «التحرير» حيث كان يبين في صدر كل باب الأصل الذي بناه عليه محمد فيقول: «أصل الباب كذا وبناه على كذا».

ووضع فقيه معاصر هو الشيخ محمود الحمزاوي[4] رسالة صغيرة اقتصر فيها على

---

(١) جاء في هامش الصفحة ٥٤ نقلاً عن الخطابي في «العزلة» قال: حدثني الحسين بن إسماعيل الفقيه قال: بلغني أن محمد بن الحسن رحمة الله عليه لما أخذ في تصنيف الجامع الكبير، خلا في سرداب وأمر أهله أن يراعوا وقت غذائه ووضوئه فيقدموا إليه حاجته منهما، وأن يؤخذ من شعره إذا طال وأن ينظف ثوبه إذا اتسخ، وأن لا يوردوا عليه شيئاً يشتغل به خاطره، وأقام في ماله وكيلاً وفوض إليه أمره ثم أقبل على تصنيف الكتاب، ولم يشعر إلا برجل ينزل إليه حتى وقف بين يديه فأنكره، فقال: من أنت؟ قال: أنا صاحب الدار، قال: وكيف ذاك؟ قال: لأني قد ابتعت هذه الدار من فلان، يعني وكيله، وكان وكيله عن تفويض فاحتاج إلى الانتقال.

(٢) منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز ت ٢٩٢ هـ، وعلي بن موسى القمي ت ٣٠٥ هـ، وأحمد بن محمد الطحاوي ت ٣٢١، وأبو بكر الجصاص الرازي ت ٣٧٠، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي ت ٣٨٣ هـ، وشمس الأئمة الحلواني ت ٤٤٩ هـ، وشمس الأئمة السرخسي ت نحو ٤٩٠ هـ وفخر الإسلام البزدوي ت ٤٨٢ هـ، وبرهان الدين المرغيناني ت ٧٢٦ هـ، وجمال الدين الحصيري ت ٦٣٧ هـ (انظر في ترجمة هؤلاء: الجواهر المضيّة، والفوائد البهية).

(٣) جـ ١ ص ٥٦٧، تركيا سنة: ١٩٤١.

(٤) هو محمود بن محمد نسيب بن حسين بن يحيى حمزة الحسني، ولد بدمشق سنة ١٢٣٦، درس على والده وغيره من علماء دمشق، كان فقيهاً أصولياً محدثاً مفسراً أديباً شاعراً، له مؤلفات عدة، وتقلب في مناصب شرعية آخرها فتوى الشام، وتوفي سنة ١٣٠٥ هـ (معجم المؤلفين لرضا كحالة جـ ١٢ ص ٢٥٠ ط: مطبعة الترقي بدمشق).

ذكر الأصول والقواعد الفقهية التي جاءت في الجامع الكبير، سردها واحدة بعد أخرى، مجردة عما يتفرع عليها من المسائل، وأسماها «النور اللامع في أصول الجامع». .

١٥٣ ـ ومسائل هذا الكتاب ورد كثير منها في المبسوط والجامع الصغير، فهل قصد محمد من وراء صياغة هذه المسائل في عبارة موجزة دقيقة أن يتحدث عن عبقريته وثقافته، ويتيه على غيره من أقرانه وعلماء عصره؟

إن ما عرف به محمد من الزهد والورع والإخلاص لله في طلب العلم يجعلنا نرفض أن يكون هذا الإمام قد قصد من وراء تأليف كتابه غرضاً دنيوياً، ويصبح الباعث على تأليف الجامع الكبير ما ذهب إليه المرحوم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور[١] من أن محمداً، كأنه لاحظ أن من مسائل الفقه ما بني على قواعد ـ تخفى على أكثر الناس ـ من دقائق العربية وخفايا العلوم الأخرى، بحيث يتبادر إلى أذهانهم خلاف حكمها لغفلتهم عما عليه الحكم من مبنى دقيق، فألف لها كتاباً يشتمل من كل باب على مسائل معدودة يوجز في تصويرها ثم تقرير حكمها. .

إن رأي الشيخ ابن عاشور أقرب إلى الصحة، في تفسير الباعث على تأليف الجامع الكبير، ولا يؤخذ عليه إلا قوله أن هذا الكتاب يشتمل من كل باب على مسائل معدودة، فالجامع الكبير ليس جامعاً لأبواب الفقه كلها[٢]، وكأن محمداً عرض في هذا الكتاب للأبواب الفقهية التي يمكن أن تشتمل على مسائل تخضع لتلك القاعدة التي أشار إليها الشيخ الفاضل ابن عاشور. .

وقد أثنى العلماء على الجامع الكبير ثناء طيباً ورأى بعضهم أنه لا مثيل[٣] له في

(١) مجلة الأزهر المجلد ٩٠٨/٣٦٥.
الأبواب التي اشتمل عليها الجامع الكبير هي: باب الصلاة والصيام والاعتكاف، كتاب الزكاة، كتاب الإيمان، كتاب النكاح، كتاب الدعوى، كتاب الإقرار، كتاب الشهادات، كتاب الطلاق، كتاب المناسك، كتاب القضاء، كتاب الضمان، كتاب البيوع، كتاب الرهن، كتاب الشركة، كتاب الوصايا، كتاب الشفعة، كتاب الوكالة، كتاب الحوالة والكفالة، كتاب الإجارة، كتاب المضاربة، كتاب الجنايات، وأخيراً أبواب من السير والغصب والوديعة والجنين وغيره.
(٢) انظر بلوغ الأماني، ص: ٦٢.
(٣) المصدر السابق، ص: ٥٨.

الفقه. وقال محمد بن شجاع[١]: مثل محمد بن الحسن في الجامع الكبير كرجل بنى داراً فكان كلما علاها بنى مرقاة يرقى منها إلى ما علاه من الدار حتى استتم بناءها كذلك ثم نزل عنها وهدم مراقيها، ثم قال للناس شأنكم فاصعدوا![٢]».

والحق أن هذا الكتاب ـ على حد تعبير المرحوم الشيخ الكوثري ـ آية في الإبداع ينطوي على دقة بالغة في التفريع على قواعد اللغة وأصول الحساب خلا ما يحتوي عليه من المضي على دقائق أصول الشرع الأغر[٣].

١٥٤ ـ ومحمد لم يرو الجامع الكبير عن أبي يوسف[٤] باتفاق العلماء، وإن كان هذا أعرف بما فيه على حد تعبير محمد، ولا شك أن فيه مسائل كثيرة تلقاها عنه، وفيه غيرها، مما تلقاه من سائر فقهاء العراق أو مما عرفه أو وجده مدوناً في مذكرات خاصة[٥].

وروى هذا الكتاب من أصحاب محمد أبو حفص الكبير، وأبو سليمان الجوزجاني وهشام بن عبيد الله الرازي، ومحمد بن سماعة، وعلي بن معبد[٦] بن شداد وغيرهم، وقد طبعت هذا الكتاب لجنة إحياء المعارف النعمانية بتحقيق أبو الوفا الأفغاني.

١٥٥ ـ وعن موقف المسلمين من غيرهم وعلاقاتهم بهم سلماً وحرباً، وضبط حقوق غير المسلمين باختلاف أحوالهم داخل بلاد الإسلام وخارجها ألف محمد كتابيه «السير[٧] الصغير والكبير» وفيهما استوعب أحكام العلاقات بين المسلمين

(١) هو محمد بن شجاع الثلجي، إمام من أئمة الرأي في العراق، كان قوي الحجة واسع الأفق في الفقه والحديث مع ورع وعبادة، ولد سنة ١٨١ هـ. وتوفي سنة ٢٦٦هـ (انظر: الفوائد البهية ص ١٧١، والإمتاع للشيخ الكوثري ص ٥٣).
(٢) بلوغ الأماني، ص: ٥٨.
(٣) بلوغ الأماني، ص: ٥٨.
(٤) روي أن كل ما وصف بالصغير من كتب محمد رواه عن أبي يوسف، وأن كل ما وصف بالكبير لم يروه عنه. (انظر حاشية ابن عابدين جـ ١ ص ٣٧، ٥٥).
(٥) أبو حنيفة، ص: ٢١١.
(٦) كان من أصحاب محمد خاصة، نزل مصر وحدث بها، توفي سنة ٢١٨ هـ.
(الجواهر ١/٣٧٩، والفوائد ص ١٣٨).
(٧) السير جمع سيرة، وبه سمى محمد كتابيه، لأنه بين فيهما سيرة المسلمين في المعاملة مع غيرهم، وما قاله الدكتور صلاح الدين المنجد في مقدمته لشرح السرخسي أن السير يقصد بها المغازي غير =

وغيرهم في حالتي السلم والحرب، ومسائل الأسرى وحصانة السفراء والمهادنات والمعاهدات ومجرمي الحرب وأحكام الغنائم، وغيرها من أدق المسائل التي لم يتنبه إليها فيبحث فيها الباحثون في القانون الدولي إلا بعد ثمانية قرون أو أكثر.

وقد ألف محمد «السير الصغير» أولاً، وهو في هذا الكتاب لا يروي إلا عن أبي حنيفة، وهناك احتمال أن يكون قد أخذ عن شيخه الأول في حلقته بعض ما رواه عنه، وأن يكون قد أخذ عن أبي يوسف البعض الآخر.

وهذا الكتاب كما يدل عليه اسمه موجز وغير شامل للأحكام التي تنظم سيرة المسلمين مع غيرهم.

وأما السير الكبير فهو من أواخر مؤلفاته[1]، ويروي فيه عن أبي حنيفة وغيره، وهو شامل للأحكام الفقهية الخاصة بالعلاقات بين المسلمين وغيرهم في السلم والحرب مع أدلتها من الآثار والأخبار.

١٥٦ ـ وإذا كان الإمام محمد قد عالج بعض مسائل السير في كتاب الأصل أو المبسوط فيبدو أن علاقة المسلمين مع غيرهم من الدول المجاورة في عصره ـ وقد ذكرت طرفاً منها في الباب الأول ـ أملت عليه أن يخص هذا الموضوع، بكتاب مستقل، فكتب السير الصغير أولاً، ثم فصل الكلام وأفاض في السير الكبير فجاء شاملاً ضخماً، وجاء عملاً فريداً في بابه.

= صحيح على إطلاقه، وقال السرخسي في أول شرح السير الصغير: إعلم أن السير جمع سيرة وبه سمي هذا الكتاب، لأنه بين فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين (وانظر المبسوط جـ ١٠ ص ٢). وهذا يدل على أن مفهوم كلمة سير لدى الإمام محمد، ليس خاصاً بالمغازي. ولكنه يشمل كل ما يتصل بعلاقة المسلمين مع غيرهم في السلم والحرب، في دار الإسلام وخارجها. ويبدو هذا واضحاً في الكتابين. والكتابان مع هذا يشتملان على طائفة غير قليلة من المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات (وانظر: فهرست مسائل السير الكبير في آخر المجلد الرابع من الطبعة الهندية)..

(١) ولأنه من أواخر مؤلفاته انحصرت روايته في البغداديين بعد أن انصرف تلميذه أبو حفص الكبير إلى بخارى، ومن الذين رووه أبو سليمان الجوزجاني، وإسماعيل بن توبة القزويني، وكان هذا مؤدب أولاد الرشيد، وكان يحضر معهم مجالس محمد لأن الرشيد رغب في أن يسمع الأمين والمأمون هذا الكتاب، فكان إسماعيل بن توبة يحضر معهم فسمع الكتاب ورواه، وذكر القرشي في الجواهر جـ ١ ص ١٤٧، أن السير الكبير لم يروه عن محمد غير أبي سليمان الجوزجاني وإسماعيل بن توبة القزويني.

وأصل كل من الصغير والكبير، لم يصل إلينا، وإنما وصلتنا شروح كثيرة لهما، أهمها شرح الإمام السرخسي، وقد ورد شرح السير الصغير في الجزء العاشر من المبسوط، وأما شرح السير الكبير فقد طبع بالهند في حيدر أباد سنة ١٣٣٦ هـ، في أربعة أجزاء، وأصدر منه معهد المخطوطات بالجامعة العربية ثلاثة أجزاء بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، وما زالت بقية أجزاء الكتاب محفوظة لدى معهد المخطوطات تنتظر دورها في الطبع بعد أن حققت تحقيقاً علمياً حديثاً.

وكانت جامعة القاهرة قد أخرجت الجزء الأول من هذا الشرح بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، والأستاذ الدكتور مصطفى زيد، غير أنها لم تواصل بعد هذا الجزء المضي في إصدار بقية أجزاء الكتاب.

١٥٧ ـ ولهذين الكتابين أهمية خاصة سأعرض لبيانها في الباب الرابع الذي أفردته للحديث عن العلاقات الدولية في الإسلام، وأثر محمد في التأليف فيها مع موازنة بين عمل محمد وغيره من فقهاء القانون الوضعي. وفي الباب الخامس حديث آخر عن السير الكبير وقيمته في الفقه الإسلامي.

ولكني هنا أود مناقشة ما تذكره بعض المصادر عن سبب تأليف السير الكبير، وأنه ألفه على نمط كتاب السير لمحمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية، وأنه رواه عن الواقدي.

جاء في مقدمة شرح الإمام السرخسي[1] أن السير الصغير وقع بيد الإمام عبد الرحمن بن عمر والأوزاعي، فقال: لمن هذا الكتاب؟ فقيل: لمحمد العراقي، فقال ما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب، فإنه لا علم لهم بالسير، ومغازي رسول الله ﷺ وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق، فإنها محدثة فتحاً، فبلغ مقالة الأوزاعي محمداً، فغاظه ذلك وفرغ نفسه حتى صنف هذا الكتاب، فحكى أنه لما نظر فيه الأوزاعي قال: «لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت أنه يضع العلم من عند نفسه، وان الله عين جهة إصابة الجواب في رأيه، صدق الله، وفوق كل ذي علم عليم».

هذا ما ذكره السرخسي في مقدمته، وأشرت فيما سلف[2] إلى أن هذه المقدمة

(١) نقل ما جاء في هذه المقدمة صاحب الطبقات السنية، جـ ٣ ورقة ٢٩٤، وابن عابدين في رسالة رسم المفتي، ص: ١٩.

(٢) انظر سابقاً فقرة: ١٠١ ـ ١٠٤.

تشتمل على أخبار لا يمكن التسليم بها ومنها ما جاء سبباً لتأليف السير الكبير، وذلك أن الإمام الأوزاعي، توفي سنة ١٥٧هـ، وأن الإمام محمداً ولد كما رجحت في أواخر سنة ١٣١ أو أوائل سنة ١٣٢هـ. وأن بين ولادته ووفاة الأوزاعي نحو خمس وعشرين سنة، فهل يعقل أن يكون محمد وهو في نحو الخامسة والعشرين من عمره قد انتهى من كتابة كل آثاره العديدة، وأن السير الكبير كتبه وهو في هذا السن، فهو من أواخر مؤلفاته..؟ وهل يعقل أيضاً أن يظل محمد نحو ٣٤ عاماً، إذ توفي سنة ١٨٩ هـ، دون أن يكتب شيئاً...؟.

إن كل الحقائق التاريخية تحكم بأن ما جاء في مقدمة الإمام السرخسي عن سبب تأليف السير الكبير غير صحيح، ففضلاً عما هناك من فرق زمني بين وفاة الأوزاعي ومولد محمد يؤكد أن هذا لم يكن قد استحصد علمه، فإن ما روي أن محمداً لم يؤلف هذا الكتاب إلا بعد أن وقعت النفرة بينه وبين أبي يوسف، وأن محمداً لما انتهى من تأليف كتابه وكان في ستين دفتراً حمله على عجلة إلى باب الرشيد، فأعجبه وعده من مفاخر أيامه، وبعث أولاده إلى مجلس محمد ليسمعوا منه هذا الكتاب ـ كل هذا يقطع بأن محمداً، لم يؤلف كتابه رداً على قول الإمام الأوزاعي لما قرأ السير الصغير، وأن الأوزاعي لم يطلع على السير الكبير(١)، لأنه توفي قبل أن يؤلفه محمد بنحو خمسة وعشرين عاماً.

١٥٨ ـ والقول بأن محمد بن الحسن ألف كتاب السير الكبير على نمط(٢) السير لمحمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية غير مسلم، فهذا الإمام على جلالة قدره في العلم، لم تحدثنا المصادر التي رجعت إليها عن مؤلف له بهذا الاسم، فضلاً عن أنه عاش حياته في صراع مع بني أمية ثم بني العباس، وقتل في سنة ١٤٤ أو

(١) وتصبح بالتالي قضية تأليف السير الصغير في حياة الأوزاعي واطلاعه عليه محل شك، والذي أرجحه أن الأوزاعي لم يطلع على السير الصغير لأن محمداً ألفه بعد الأصل، وأن رد أبي يوسف على سير الأوزاعي ليس رداً على انتقاد الأوزاعي للسير الصغير، ـ وإن كان كله عن أبي حنيفة ـ ولكن على ما أخذ الأوزاعي على سير أبي حنيفة التي رواها عنه تلاميذه ومنهم محمد بن الحسن، ومن الجائز أن يكون قد عرفها عن غير محمد أو من الأصل.

(٢) انظر: «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٨٠، والنفس الزكية هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب الملقب بالأرقط وبالمهدي وبالنفس الزكية ولد بالمدينة سنة ٩٣هـ وقتل في عهد المنصور، كان غزير العلم فيه شجاعة وحزم وسخاء. (انظر مقاتل الطالبيين، ص ٢٣٢، وشذرات الذهب جـ ١ ص ٢١٣).

١٤٥ هـ على اختلاف بين المؤرخين، مما يؤذن بأن الأحداث السياسية لم تتح له أن يتوفر على تأليف الكتب وإن كان أهلاً له.

ومحمد بن الحسن في مؤلفاته ذكر من روى عنهم من شيوخه وأقرانه ومن نقل آراءهم من الصحابة والتابعين، ولم يذكر محمد النفس الزكية مع ميله لآل البيت وحبه لهم.

وقد يقال ان أبا حنيفة تلقى عن محمد النفس الزكية موضوعات كتاب السير وأن محمد بن الحسن روى عن أبي حنيفة هذه الموضوعات، وإن صح هذا فإنه لا يعني أن محمد بن الحسن ألف كتابه على نمط كتاب السير لمحمد النفس الزكية.

ولا جدال في أن محمد بن الحسن استعان في تأليف كتابه بما رواه عن شيوخه ومعاصريه، ولكن الذي يمكن ترجيحه على الأقل أنه لم يسترشد في منهج هذا الكتاب بما ألف غيره في السير، فقد ألفه في أواخر حياته، وبعد أن كتب أغلب مؤلفاته، واكتسب خبرة دقيقة في فن التأليف، وأصبح بذلك أسوة لغيره من الفقهاء ينسجون على منواله في تبويب المسائل وترتيبها.

١٥٩ ـ وأما ما روي من أن كتاب السير الكبير(١) أصله للواقدي رواه محمد عنه فغير مسلم أيضاً وذلك أن الواقدي انتقل إلى بغداد سنة ١٨٠ هـ. وكان قبل ذلك يعيش تاجراً في المدينة، وقد أوردت له المصادر التي تحدثت عنه (٢) ثمانية وعشرين كتاباً على تباين بينها في ذكر بعض الكتب، غير أن كل هذه المصادر لم تشر أن للواقدي كتاباً عن السير(٣) بالمعنى الذي انتظمه محمد في كتابه أو أن هذا أخذ عن الواقدي كتابه عن طريق الرواية.

(١) انظر تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة ص ٣٦٢. والواقدي هو محمد بن عمر بن واقد السهمي، من أقدم المؤرخين في الإسلام ومن حفاظ الحديث، ولد بالمدينة سنة ١٣٠هـ وانتقل إلى بغداد سنة ١٨٠هـ وتولى القضاء بها، توفي سنة ٢٠٧ هـ. تاريخ بغداد ٣/٣، وفيات الأعيان ٥٠٦/١، ومقدمة كتاب المغازي للواقدي، تحقيق الدكتور مارسدن جونس طبعة دار المعارف.

(٢) انظر مقدمة المغازي، ص: ١٠.

(٣) أورد الدكتور جونس مؤلفات الواقدي في مقدمة المغازي ص ١٠، نقلاً عن الفهرست وجاء من بينها كتاب «السيرة» وأشار إلى أن هذا الكتاب لم تجمع كل المصادر على نسبته إلى الواقدي، وتحدث عن موضوعه فذكر أنه يتناول سيرة النبي ﷺ، ثم قال: إن الكلمتين: سيرة ومغازي مستعملتان بمعنى واحد، عند علماء السيرة وعقب على هذا قائلاً: على أن كلاً من اللفظتين مضلل بحيث إن موضوع اللفظة غير مقيد بسيرة النبي على الإطلاق في الحالة الأولى ولمغازيه في الحالة الثانية.. والنتيجة أن =

وإذا كان الواقدي لم يهاجر إلى بغداد إلا في سنة ١٨٠ هـ. وإذا كان محمد قد ألف كتابه بعد أن استحكمت النفرة بينه وبين أبي يوسف، وأن هذا توفي في سنة ١٨٢ هـ، فإن من المرجح أن يكون محمد قد انتهى من كتابه قبل أن يرحل الواقدي إلى بغداد.

وقد يقال إن محمداً لقي الواقدي حين رحل إلى المدينة ومكث فيها ثلاث سنوات، في أوائل عهد المهدي، وأنه في هذه الفترة كما روى الموطأ عن الإمام مالك روى السير عن الواقدي، ومع التسليم بأن هذا اللقاء محتمل، إلا أن إجماع كل المصادر التي ترجمت للواقدي على عدم إشارتها إلى مؤلف له في السير يجعلنا نقطع بأن أصل السير الكبير ليس للواقدي وأن محمداً لم يروه عنه.

يضاف إلى هذا أن محمداً روى في كتابه عن كثيرين وذكر أسماءهم ولم يذكر الواقدي من بين من أخذ عنهم مع ما تومىء إليه بعض المصادر[1] من أن الواقدي أخذ الفقه عن محمد، وأن هذا أخذ المغازي عن الواقدي، ولكن السرخسي في شرحه نقل من كتاب المغازي للواقدي بضع روايات له، وهي قليلة جداً بالنسبة لمن نقل السرخسي عنهم.

إن محمداً ما كان يغمط أحدا قدره، وما كان من خلقه أن يروي عن عالم، ثم يتجاهل ذكره، وما كان يضيره، أن يكون قد انتفع في السير الكبير بما كتبه محمد النفس الزكية، أو الواقدي، فقد أسلفت أنه روى عن أقرانه ومن دونه، وأن هذا

= كلمة سيرة لدى الواقدي لم تستعمل على أنها مفرد سير بالمعنى الذي أخذ به محمد في كتابه وان مؤلفات الواقدي في المغازي والسيرة شيء وكتاب السير الكبير شيء آخر، وان كان من أخبار تلك الكتب ما يدخل في موضوع هذا الكتاب.

وما جاء في الأم جـ ٤ ص ١٧٦، تحت عنوان «سير الواقدي» لا يختلف في منهج عرضه عن سائر أبواب هذا الكتاب التي لم تنسب لبعض الفقهاء، ولم يرد ذكر الواقدي في ثنايا الموضوعات مرة واحدة، ولولا أن العنوان يحمل اسمه ما كان هناك أدنى شك في أن هذه السير من تأليف الشافعي دون غيره من الفقهاء.

ويرجح الشك في نسبة ما ورد في الأم إلى الواقدي أن المصادر التي ترجمت له لم تُشِر إلى أنه ألف في هذا الفن. وعلى فرض صحة نسبة ما ذكره الشافعي إلى الواقدي فهو قدر ضئيل لا يوازن بما كتبه محمد في هذا الموضوع، مما يؤكد أن محمداً لم ينقل ما كتبه في السير عن الواقدي كما تذكر بعض المصادر.

(١) روى الكردري في مناقبه جـ ٢/١٥١: كان الواقدي محمد بن عمر، يجيء إلى محمد بن الحسن =

شأن العلماء المخلصين الذين يطلبون العلم أنى تيسر لهم، ومحمد بلا مراء علم من هؤلاء.

والخلاصة بعد كل هذا أن محمداً، لم يؤلف كتابه على نمط كتاب السير لمحمد النفس الزكية، وأن أصل السير الكبير ليس للواقدي ولا رواه محمد عنه، وأن محمداً لم يؤلف كتابه رداً على نقد الأوزاعي للسير الصغير، وأن هذا لم يطلع على السير الكبير لأنه ألف بعد وفاته بنحو عشرين عاماً.

١٦٠ ـ والكتاب السادس للإمام محمد هو الزيادات، وقد اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة[1]، ومن المؤرخين من يجعل هذه المسائل إضافات للمبسوط[2]، ومنهم من يرى أنها إضافات للجامع الكبير[3]، وهذا أرجح لأن منهج محمد في الزيادات، صورة من منهجه في الجامع الكبير فهو يسرد المسائل في عبارة دقيقة دون ذكر للأدلة، ولأن ما روي عن سبب تأليف الزيادات يقوي هذا، وقد أسلفت أن أبا يوسف لما فرع فروعاً دقيقة[4] في أحد مجالس إملائه قال: يشق تفريع هذه المسائل على محمد بن الحسن، ولما بلغه ذلك ألف الزيادات لتكون حجة على أن أمثال تلك الفروع وما هو أدق منها لا يشق عليه تفريعها[5].

ويعد بعض العلماء كتاب الزيادات من النوادر وليس من كتب ظاهر الرواية، ولكن الأكثرين يعدونه منها وهو الصحيح[6].

وكتاب الزيادات لم يطبع بعد، وتوجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية[7]،

= فيقرأ عليه المغازي ويقرأ الواقدي عليه الجامع الصغير.

(١) مجلة الأزهر السنة السادسة والثلاثون ص: ٩٠٩.

(٢) بروكلمان جـ ٣ ص ٢٤٩.

(٣) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص: ٢٤٩.

(٤) قال بعض الفقهاء يصف دقة هذا الكتاب وصعوبة مسائله:

إن الزيادات زاد الله رونقها ... عقم مسائلها من أصعب الكتب
أصولها كالعذارى قط ما افترعت ... فروعهن يد في العجم والعرب
ينال قارئها في العلم منزلة ... يغيب إدراكها عن أعين الشهب

مقدمة : الآثار ص ٢١ ط الهند الحديثة.

(٥) بلوغ الأماني ص: ٦٤.

(٦) أبو حنيفة ص ٢١٥.

(٧) تحت رقم ١٢٤٢ / فقه حنفي، وقد صورت ميكروفيلم رقم: ٢٠٠٢.

وأربع نسخ في مكتبات تركيا[1]، ويوجد الجزء الأول منه في المكتبة الوطنية بتونس.

ولهذا الكتاب عدة شروح منها شرح[2] للسرخسي، وأحمد بن محمد البخاري العتابي[3]، وفخر الدين الحسن بن منصور قاضيخان[4].

١٦١ ـ وذكر اللكنوي في الفوائد البهية[5] أن سليمان بن وهب صنف منتخب شرح الزيادات الذي ألفه قاضيخان، وقال بروكلمان[6]: إن سليمان اختصر الزيادات، وأن بعض العلماء شرح مختصره ومنهم محمد بن محمود الزوزني[7].

وكلام اللكنوي يفيد أن ابن وهب لم يختصر الزيادات كما ذهب بروكلمان، وإنما اختصر شرح قاضيخان، وهذا أصح، لأن سليمان تفقه على الحصيري تلميذ قاضيخان، ولا شك أنه أخذ عنه شرح شيخه، وهذا يرجح أن يكون ابن وهب قد اختصر هذا الشرح دون أصله..

والمعروف أن بروكلمان كان يعتمد على فهارس المكتبات في نقل أسماء الكتب أكثر من اعتماده على مراجعة الكتب نفسها، وهذه الفهارس تعوزها الدقة حتى الآن.

ولمحمد كتاب باسم زيادة الزيادات، وهو استدراك لبعض المسائل التي لم يذكرها في الزيادات، وقد طبع في حيدر اباد، وتوجد له نسخ خطية في تركيا والقاهرة ودمشق ودبلن[8].

(١) في مكتبات آيا صوفيا تحت رقم ١٣٨٥، ولاله لي تحت رقم ٩٤٦، وفاتح تحت رقم ١٥٥٥، وفي جامع تحت رقم ٣٩٥ (وانظر: Islam Medeniyti P. 49.).

(٢) انظر المبسوط جـ ٢٠ ص ٧١.

(٣) نسبة إلى عتابة محلة ببخارى، كان من الزاهدين المتبحرين في علوم الدين، توفي في سنة ٥٨٦ هـ (الجواهر ١/١١٤) والفوائد/ ٣٦).

(٤) كان إماماً كبيراً مجتهداً له مؤلفات كثيرة وفتاوى مشهورة، توفي في سنة ٥٩٢ هـ (الجواهر جـ ١ ص ٢٠٥ والفوائد ص ٦٥).

(٥) ص ٨٠، وابن وهب كان إماماً عالماً متبحراً عارفاً بدقائق الفقه وغوامضه، انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر والشام وتولى القضاء بهما وعاش ثلاثاً وثمانين سنة وتوفي في ٦٧٧ هـ (الفوائد ص ٨٠).

(٦) جـ ٣ ص ٢٤٩.

(٧) هو محمد بن محمود بن محمد الزوزني الحنفي أبو القاسم، كان من كبار فقهاء الأحناف في النصف الثاني من القرن السابع (انظر تاج التراجم ص ٤٩، والجواهر المضيّة جـ ٢ ص ١٣٢).

(٨) انظر المبسوط جـ ١ ص ١٣٧، جـ ٢ ص ١٣٧ ، جـ ٢ ص ٢٢ و: Islam Medenyeti, p.49.

١٦٢ ـ وقد أشرت[1] عند الحديث عن الأصل أن أبا يوسف جمع المسائل التي اختلف فيها أبو حنيفة وابن أبي ليلى، وأن محمداً رواها عنه إلا أنه زاد بعض ما كان، سمع من غيره، فأصل التصنيف، كما قال السرخسي، لأبي يوسف والتأليف لمحمد، ولهذا عد الحاكم كتاب اختلاف أبي حنيفة، وابن أبي ليلى من كتب محمد واختصره في كتاب «الكافي» الذي اختصر فيه كتب ظاهر الرواية.

وروى السرخسي في مبسوطه[2] مختصر الحاكم لهذا الكتاب وشرحه، وقد طبعت لجنة إحياء المعارف النعمانية كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى منسوباً لأبي يوسف دون محمد، مع أن أول كلمة وردت في الكتاب: قال: محمد بن الحسن عن أبي يوسف، وإن كانت الأبواب بعد هذا تبدأ بعبارة قال أبو يوسف.

فهل ما طبعته هذه اللجنة هو رواية محمد، وأن الصحيح أن ينسب إليه دون أبي يوسف وإن روي عنه.

إن فاتحة الكتاب تنص على أن محمداً يروي عن أبي يوسف وقد ذكر الشيخ أبو الوفا الأفغاني في مقدمته لهذا الكتاب أن راويه هو محمد بن الحسن، ثم إن الاتفاق بين ما جاء في هذا الكتاب وما رواه السرخسي في كثير من المسائل بألفاظها يرجح نسبة الكتاب إلى محمد وأنه من تأليفه، كما قال السرخسي. ويرجع التباين الكمي بين ما رواه السرخسي وما ورد في هذا الكتاب إلى أن السرخسي شرح تلخيص الحاكم الشهيد دون أن يشرح الأصل الذي رواه محمد، وكان الحاكم يحذف المكرر من المسائل، وكان الإمام محمد في بعض كتبه ـ وبخاصة الأصل ـ يشير إلى اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، فلعل الحاكم حذف من المسائل ما ذكرها محمد في كتبه الأخرى[3] حتى تتسق خطته، في عدم تكرار المسائل.

والنتيجة أن كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى من تأليف محمد وأنه يعد أثراً من آثاره، وان نسبته إلى أبي يوسف ـ وإن روي عنه ـ غير دقيقة. وهذه النتيجة

(١) انظر فيما سبق فقرة: ١٤٧.

(٢) جـ ٣٠: ص: ١٢٨.

(٣) أكدت التعليقات التي قام بها الشيخ أبو الوفا الأفغاني على كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى المنسوب لابي يوسف أن مسائل هذا الكتاب اشتمل عليها مبسوط السرخسي موزعة على أبوابه المختلفة. وهذا المبسوط شرح لكتب ظاهر الرواية.

غفل عنها ـ فيما أعلم ـ كل من تحدث عن مؤلفات الإمام محمد فيما عدا السرخسي.

١٦٣ ـ وجمع الإمام محمد السنن والأخبار المأثورة التي كانت لدى أهل العراق في كتابه الآثار، وقد رواه عن أبي حنيفة، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لأبي يوسف، وكلاهما يعد مسنداً لأبي حنيفة[١].

وجاء في مقدمة الطبعة[٢] الهندية الحديثة لكتاب الآثار: ألف هذا الكتاب الإمام أبو حنيفة ورواه عنه أصحابه، ومع هذا ينسب لأصحابه لا إليه عند أهل العلم. وجاء في هذه المقدمة[٣] أيضاً أن محمداً زاد في كتابه بيان مذهبه ومذهب شيخه ومخالفته فيما خالفه فيه، وأن الآثار لهذا أصبح مفيداً جداً وتعد نسبته إلى محمد كنسبة الموطأ إليه.

ولكن الذي يقرأ كتاب الآثار يجد أن الإمام محمداً روى فيه عن نحو عشرين[٤] شيخاً سوى أبي حنيفة، غير أن روايته عن هؤلاء قليلة، ومن ثم لا يطعن هذا في أن يكون الآثار مسنداً من مسانيد أبي حنيفة.

ومنهج محمد في هذا الكتاب يقوم على إيراد السنن والأخبار وآراء الصحابة والتابعين وبخاصة إبراهيم النخعي طوعاً للتبويب الفقهي، وقد ألحق به بعض الأبواب غير الفقهية، مثل باب فضائل الصحابة الذين كانوا يتذاكرون الفقه، وباب صلة الرحم والوالدين، وباب من دل على خير كمن فعله، وباب ليلة القدر.

والأحاديث في الآثار منها المسند والمرسل والمرفوع والموقوف والمقطوع[٥]، ولا

(١) أبو حنيفة، ص: ٢١٦.

(٢) ص: ٨.

(٣) ص: ٩.

(٤) بلوغ الأماني، ص: ٦٧.

(٥) المسند هو الذي اتصل إسناده من راويه إلى منتهاه، والمرسل ما سقط منه الصحابي الذي رواه عن رسول الله ﷺ، والمرفوع ما أضيف إلى رسول الله ﷺ خاصة ويدخل فيه المتصل والمنقطع والمرسل وهو والمسند عند قوم سواء، والموقوف هو ما يروى عن الصحابة رضي الله عنهم من أقوالهم وأفعالهم ونحوها فيوقف عليهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله ﷺ. والمقطوع هو ما جاء عن التابعين موقوفاً عليهم من أقوالهم وأفعالهم. وهناك اختلافات يسيرة بين المحدثين أنفسهم وبينهم وبين الفقهاء والأصوليين في هذه التعاريف (انظر مقدمة ابن الصلاح ص ٤٩ وما بعدها، وتدريب الراوي ص ٦٠ وما بعدها والمعتصر من مصطلحات أهل الأثر للمرحوم الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف ص ٣١، ٤٠، ط: خامسة).

يكتفي محمد بذكر هذه الأحاديث والأخبار دون أن ينبه على الرأي الذي يأخذ به أو يخالفه، وكان أحياناً يعقب بذكر بعض الصور الفقهية وتفريع بعض المسائل[١].

وكانت تعقيباته لا تخرج أحياناً عن شرح لما غمض من ألفاظ الحديث، أو بعض رواته، أو ما يمكن أن يرشد إليه، وإن لم يكن حكماً فقهياً صرفاً[٢].

١٦٤ ـ ولكتاب الآثار قيمة علمية من حيث دلالته على مقدار اطلاع أبي حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، وأيضاً على كثرة الشيوخ الذين روى عنهم هذا الإمام الجليل، فلم يكن السند دائماً أبا حنيفة عن حماد عن إبراهيم.. وإنما كان في بعض الأحيان أبا حنيفة عن عبد الكريم بن أبي المخارق أو الصلت بن بهرام أو عطاء بن السائب أو علقمة بن مرثد وسوى هؤلاء من المحدثين والفقهاء. وقد ألف في رجال الآثار ابن حجر كتابه الإيثار بمعرفة رواة الآثار، كذلك ألف العلامة قاسم الحافظ كتاباً آخر في رجاله[٣].

وإذا كان كتاب الآثار بالنسبة لأبي حنيفة وثيقة علمية تؤكد معرفته الواسعة بالأحاديث والأخبار فإنه بالنسبة لمحمد كذلك أيضاً. وفي الفصل الثاني من الباب التالي حديث آخر عن هذا الكتاب ومنزلته بين كتب الحديث في القرن الثاني.

وقد طبع الآثار في الهند طبعة حجرية وتقوم بطبعه الآن لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر اباد طبعة محققة تمتاز بالتعليقات والحواشي المستفيضة، وتوجد له في مكتبات تركيا أكثر من عشر نسخ خطية[٤].

١٦٥ ـ وذكر مؤلف جامع مسانيد الإمام الأعظم في مقدمة كتابه أنه جمع بين خمسة عشر من مسانيد أبي حنيفة التي جمعها له فحول علماء الحديث.

وكان كتاب الآثار هو المسند الرابع عشر في تعداد هذه المسانيد كما سردها

(١) جاء في ص ٤٦، من الطبعة الهندية الحجرية بعد أن بين أن المحرمين إذا اشتركوا في صيد فعلى كل منهم جزاؤه: ألا ترى أن القوم يقتلون الرجل خطأ فعلى كل واحد منهم كفارة وعتق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين.

(٢) قال في: ص: ٤٦، من نفس الطبعة: لما استيقظ الرسول ﷺ بسبب ارتفاع أصوات الصحابة في اختلافهم في لحم الصيد يأكله المحرم، وأراهم في هذا الحديث قد تنازعوا في الفقه فارتفعت أصواتهم فاستيقظ النبي ﷺ فلم يعبه عليهم.

(٣) بلوغ الأماني، ص: ٦٧.

(٤) Islam Medeniyeti, p.45.

المؤلف. وكان المسند الثاني عشر مسنداً جمعه الإمام محمد للإمام أبي حنيفة ورواه عنه، يسمى نسخة محمد. وبهذا يكون محمد قد روى عن أستاذه مسندين، وإن كان أحدهما يشتمل على أحاديث لم ترو عنه.

ويفهم من تخريج الأحاديث في كتاب جامع المسانيد أن هناك قدراً مشتركاً من الأحاديث ورد في الآثار ونسخة محمد، وأن منها ما جاء في هذه دون الآثار والعكس صحيح.

والنتيجة أن لمحمد مؤلفاً في الحديث غير الآثار رواه عن أبي حنيفة يعد مسنداً من مسانيده يسمى نسخة محمد، إلا أن هذه النسخة لم تصل إلينا فيما أعلم، ولا نعرف عنها إلا ما ذكره الخوارزمي في جامعه.

١٦٦ ـ وأثمرت رحلة محمد إلى الإمام مالك في أوائل عهد المهدي، مؤلفين هامين هما: الموطأ برواية محمد و«الحجة» أو «الحجج»، فهما يمثلان حلقة ذهبية من حلقات الاتصال الفكري والعلمي بين أهل العراق والحجاز في عصر محمد، ويعدان من أوائل ما ألف في الفقه المقارن الذي ينتصر للرأي لذاته لا لقائله.

وموطأ[1] الإمام مالك هو أول مؤلف ثابت النسبة من غير شك وصل إلينا[2]، وهو كتاب حديث وفقه جمع فيه الإمام مالك الفقه المدني والأساس الذي قام عليه أو أدلته من الأحاديث وآراء الصحابة والتابعين الذين أخذ بأقوالهم، ثم عمل أهل المدينة وآراءه الاجتهادية[3]. غير أن الآثار في هذا الكتاب تتصدر أبوابه وهي أكثر من الآراء الفقهية، وهذه ترد تعقيباً عند الحاجة دون تشقيق للمسائل أو تفريع لها. ومن ثم يرى بعض فقهاء المغاربة أن الموطأ ـ وإن اشتمل على آراء فقهية ـ لا يقل درجة عن كتب السنة الصحاح..

---

(١) روي أن مالكاً سمى كتابه الموطأ بمعنى المنقح أو المحرر، وقيل لأنه وطأه للناس، أو لأن سبعين من فقهاء المدينة واطأوه عليه (انظر مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٨٥، ومالك بن أنس إمام دار الهجرة للأستاذ عبد الحليم الجندي، ص ١٨٧).

(٢) يعدّ كتاب المجموع للإمام زيد أقدم كتاب وصل إلينا إلا أن نسبته إلى الإمام زيد محل شك وقد اختلفت الأقوال في هذه النسبة (انظر الإمام زيد للشيخ محمد أبو زهرة) أما موطأ مالك فلا توجد شبهة في نسبته إليه.

(٣) مالك للشيخ محمد أبو زهرة، ص: ١٩٢.

والحديث عن منزلة هذا الكتاب بين كتب السنة موضعه الفصل الثاني من الباب التالي.

١٦٧ ـ ولمكانة مالك في عصره، وما أذيع عن كتابه من ثناء عليه وإعجاب بتصنيفه أخذ العلماء يضربون أكباد الإبل إلى إمام دار الهجرة يسألونه الفتيا ويطلبون عنده العلم، ويروون عنه الموطأ.

لذلك كثر رواة هذا الكتاب كثرة[1] هائلة، ولم يكونوا جميعاً من الذين ارتضوا منهج مالك في الاجتهاد أو مذهبه في الفقه.

ولكثرة رواة الموطأ من اتباع مالك وغيرهم كثرت نسخه، منها ـ وهو الغالب ـ ما لا يعرف عنه إلا الذكر، ومنها ما كان له وجود في القرون الماضية وليس له وجود اليوم، ومنها ـ وهو الأقل ـ ما لم تزل موجودة حتى الآن ما بين تامة أو ناقصة، شهيرة أو خفية.

ويقول المرحوم الشيخ الفاضل ابن عاشور في بحثه الممتع[2] عن الموطأ: وأما ما هو موجود من روايات الموطأ، كلاً أو بعضاً، فأقصى ما بلغ إلى علمنا من ذلك تسع روايات، وبعد أن ذكر النسخ الناقصة ـ وهي خمس ـ ورواتها وأماكن وجودها قال: وهناك أربع روايات تامة منها ثلاث طبعت وواحدة مخطوطة لم تطبع وهي رواية سويد بن[3] سعيد الحدثاني، وهي موجودة بالمكتبة الظاهرية بدمشق وبتونس نسخة منقولة عنها.

وأما التي طبعت من روايات الموطأ فهي رواية يحيى بن يحيى الليثي[4] المصمودي الأندلسي، ورواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ورواية يحيى بن بكير[5].

---

(١) انظر المدارك للقاضي عياض.

(٢) انظر: مجلة الأزهر، عدد ذي الحجة سنة ١٣٨٣ هـ. والمحرم سنة ١٣٨٤ هـ.

(٣) هو سويد بن سعيد بن سهل الهروي أبو محمد الحدثاني، توفي سنة ٢٤٠هـ وفي نسخته زيادة يسيرة. (وانظر مقدمة المرحوم الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف لرواية محمد للموطأ. ص: ١٨).

(٤) هو يحيى بن يحيى بن أبي عيسى الليثي، بربري الأصل من قبيلة مصمودة من طنجة، قرأ بقرطبة ورحل إلى المشرق وأخذ عن مالك وغيره من علماء مكة، ومصر، كان عالم الأندلس وتوفي بقرطبة سنة ٢٣٤ هـ.

(وانظر: نفح الطيب جـ ١ ص ٣٣٢، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ٣٥٠).

(٥) من رواة الموطأ عالمان كبيران يسميان يحيى بن بكير هما:

١٦٨ - ولكن المشهور المتداول من هذه الروايات المطبوعة رواية يحيى الليثي بين المغاربة، ورواية محمد بن الحسن بين المشارقة، وهذه أقل عدداً في بعض الأبواب وفي مقدار أحاديثها من رواية الليثي وتكاد تبلغ النسبة بين الروايتين ٢ إلى ٣.

ويرجع التباين بين هاتين الروايتين أو بين روايات الموطأ كلها - فهي بوجه عام لم تتفق تماماً في عدد الأحاديث - إلى أن مالكاً كان قد كتب نسخة بيده، ثم وكل به كاتباً له اسمه حبيب[١] فنسخه له، وكان يقرأه حبيب للناس في حلقة مالك بين يديه، وهو على منصته يسمع ورواد الحلقة يكتبون، وأحياناً يقرأ من كتب من إملاء حبيب لتصحيح ما كتب بسماع مالك إياه وإقراره عليه[٢]، وكان الإمام مالك يتصرف في كتابه بالزيادة والنقص حسب ما يبدو له عند كل سماع، فاختلفت نسخ الموطأ ترتيباً وتبويباً وزيادة ونقصاً وإسناداً وإرسالاً على اختلاف مجالس المستملين، فأصبح رواتها على اختلاف الختمات هم مدونوها في الحقيقة[٣].

وقد روي أن أصل أحاديث الموطأ كان نحو عشرة آلاف، وأن مالكاً كان ينقصها عاماً فعاماً ولا يبقي على ما فيه شك كلما راجع حتى بلغت إلى نحو ما وصلت إلينا، فلعل الذين زادوا قد رووا عنه في وقت، ثم أسقط منه بعد روايتهم شيئاً فجاء الذين رووا من بعدهم وأخذوا عنه ما لم يسقطه فكان ما بأيديهم أقل مما بيد غيرهم[٤].

= أ - يحيى بن يحيى بن بكير بن عبد الرحمن، قرأ على مالك الموطأ، ولازمه مدة للاقتداء به، وكان ثقة مأموناً، ذكياً ورعاً، توفي سنة ٢٢٦ هـ.
(انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص: ٣٤٩).

ب - يحيى بن عبد الله بن بكير بالتصغير يعرف بابن بكير المصري، روي أنه سمع الموطأ من مالك سبع عشرة مرة، وكان ثقة.
(انظر: شرح الزرقاني على الموطأ جـ ١ ص ٥).

ولا أدري أيهما يقصد المرحوم الفاضل بن عاشور، فكلاهما صاحب رواية مشهورة للموطأ، ولم يتح لي قراءة هذه الرواية التي ذكر الشيخ الفاضل أنها طبعت حتى يمكن معرفة صاحبها على وجه التعيين.

(١) مجلة الأزهر المحرم سنة ١٣٨٤ هـ ص ٢٨.
(٢) المرجع السابق.
(٣) مقدمة كتاب أحاديث الموطأ للدارقطني تحقيق المرحوم الكوثري.
(٤) مالك ص ٢٠٣.

وقد أسلفت أن محمداً رحل إلى المدينة في أوائل عهد المهدي، وأنه أقام بدار الهجرة ثلاث سنوات لزم فيها مجلس مالك لسماع الموطأ، وتعد رواية محمد لهذا الكتاب من أجود الروايات، إن لم يكن أجودها على الإطلاق، فقد سمعه - على حد تعبير المرحوم الشيخ الكوثري[١] - بترو من لفظ مالك في هذه المدة، وربما سمعه أكثر من مرة، فقد روي أن مالكاً أسمع كتابه لتلاميذه في أربعين يوماً، ومحمد معروف بدقته في التسجيل وحرصه البالغ على التدوين، فلا غرو أن تكون روايته للموطأ جاءت على هذا النحو من الإتقان والجودة حتى فضلها بعض العلماء على رواية يحيى الليثي[٢].

١٦٩ - ومحمد لم يرو ما سمع من مالك فحسب، فقد أضاف إلى ما سمعه روايات أخرى غير روايات مالك وخصوصاً روايات بعض علماء الحجاز وأهل العراق، وكثيراً ما يعلق برأيه مخالفاً أو موافقاً لمالك أو غيره معبراً عن ذلك بقوله: وبه نأخذ، وعليه عمل الأمة، وهو الصحيح، وهو الظاهر، ولكثرة ما ذكره في الموطأ من روايات لغير مالك وما اجتهد فيه اشتهر بموطأ محمد.

وتعليقات محمد تمتاز بالدقة والإيجاز، كما تنأى عن العصبية، ولهذا كان لا يوافق أبا حنيفة في بعض آرائه، ويأخذ برأي مالك أو غيره من فقهاء المدينة.

وبسبب كل هذا كان الموطأ برواية محمد عملاً علمياً لم يسبق به، وكان صورة أمينة صادقة للفقه المقارن في عصر نشأة المذاهب.

وإذا كانت رواية محمد تمتاز ببيان ما أخذ به أهل العراق من أحاديث أهل الحجاز المدونة في الموطأ، وما لم يأخذوا به لأدلة ساقها محمد، فإن رواية يحيى الليثي تمتاز عن نسخ الموطأ كلها باحتوائها على آراء مالك البالغة نحو ثلاثة آلاف مسألة في أبواب الفقه[٣].

على أن الموطأ سواء رواية محمد أو يحيى أو غيرهما لقي من العلماء اهتماماً كبيراً، وعناية بالغة، فمنهم من اختصره أو شرحه، ومنهم من ألف في رجاله

(١) بلوغ الأماني، ص: ١٠.
(٢) مالك، ص ٢٠٥.
(٣) مقدمة كتاب أحاديث الموطأ للدارقطني للمرحوم الكوثري، ص: ٥.

وفضله، ومنهم من ألف في اختلافات نسخه واتفاقها[١].

وقد طبع الموطأ برواية محمد في الهند، ثم طبع في مصر[٢] طبعة محققة، وتوجد له في مكتبات تركيا تسع نسخ خطية[٣].

١٧٠ ـ وأما كتاب «الحجة» أو «الحجج» فقد تناول فيه محمد مسائل الخلاف بين أهل الكوفة وأهل المدينة في جل أبواب الفقه تقريباً، وقد استهله بكتاب الصلوات والمواقيت وختمه بكتاب الفرائض.

ويقوم منهج هذا الكتاب على ذكر رأي أبي حنيفة في صدر كل باب، يليه رأي أهل المدينة وأدلته، ثم يناقش محمد هؤلاء، إن كان رأيهم لديه يحتاج إلى مناقشة وهو في حواره العلمي يعتمد على العقل والنقل، يسوق الحجة المنطقية ويورد بعدها الآثار والأخبار التي تدعمها.

ومع قيام هذه المناقشة على العقل والنقل فإنها كانت تتسم أحياناً بشيء من الحدة، يبدو ذلك في اتهام أهل المدينة بعدم التدقيق مثل قوله في الرد عليهم في ذهابهم بوجوب مسح الخفين ظاهرهما وأسفلهما، وكيف قال هذا أهل المدينة، فما نعلم أحداً يبصر شيئاً يتكلم[٤] بهذا، ولا جدال في أن العبارة الأخيرة تحمل مسحة من العنف في المناقشة.

كذلك تبدو هذه الحدة في اتهامهم بالتناقض في آرائهم، لأنهم[٥] يجهلون الآثار أو يعرفونها ولا يعملون بها، وأيضاً يجهلون آراء فقهائهم التي كان محمد يستدل بها في بعض الأحيان.

وهذه الحدة أحياناً لم تحل بين محمد وبين الإنصاف، فهو لا يعرف التحيف ولا التعصب ومن ثم كان يثني على أهل المدينة ويأخذ برأيهم ويفضّله على رأي أستاذه أبي حنيفة ما دام ذلك الرأي أدنى إلى الصواب والحق في نظره من رأي

---

(١) انظر: مقدمة تنوير الحوالك شرح موطأ مالك للسيوطي، ومقدمة شرح الزرقاني على الموطأ.

(٢) قام بتحقيقها والتعليق عليها المرحوم الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، وأخرجتها لجنة إحياء التراث بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

(٣) انظر: Islam Medeniyeti P. 48.

(٤) الحجة: ص: ٣٥.

(٥) المصدر السابق ٤٩، ٥٨، ٥٩، ١٦٩، ١٨٥.

شيخه، ومن ذلك مثلاً أن أبا حنيفة يرى أنه إذا وافق يوم الجمعة يوم عرفة أو النحر أو بعض أيام التشريق أنه لا جمعة في تلك الأيام، إلا بمنى إن كان صاحب الموسم الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير مكة.

وقال أهل المدينة: إذا وافق يوم الجمعة يوم عرفة أو يوم النحر أو بعض أيام التشريق فلا جمعة في منى في تلك الأيام.

وقال محمد بن الحسن: قول أهل المدينة هذا أعجب إليَّ من قول أبي حنيفة[١]. ولكن الظاهرة البارزة في كتاب الحجة هي الانتصار لفقه العراق، غير أنه الانتصار الذي ينهض به الدليل دائماً.

والكتاب مع هذا دراسة مقارنة ممتازة في فقه العراق والحجاز تعد رائدة بلا خلاف.

١٧١ ـ ويلاحظ أن محمداً لم يعرض لآراء الإمام مالك بالمناقشة إلا في مسائل قليلة، وإنما كان يستدلّ بآرائه، وبما روي عنه للرد على فقهاء المدينة.

ويلاحظ أيضاً أن هؤلاء الفقهاء، لم يفصح لنا الإمام محمد عن أسمائهم، وكان يكتفي بقوله: وأهل المدينة يقولون. . . إلخ.

وقد روي أن محمداً أملى كتاب الحجة على أهل المدينة[٢]، كما روي أنه من تأليف عيسى بن أبان تلميذ محمد وصاحبه. وجاء في مقدمة الطبعة الهندية الحديثة. ولعل محمداً أملاه، وجمعه عيسى بن أبان.

وفي النسخة التي وصلتنا من هذا الكتاب أبواب تبدأ بكلمة أخبرنا محمد بن الحسن وأخرى لا تبدأ بهذه الكلمة مما يؤذن بأن الكتاب في صورته التي بأيدينا بعضه نقل من نسخة محمد التي كتبها بنفسه، وبعضه الآخر سمعه بعض تلاميذه منه.

١٧٢ ـ وللشافعي في الأم[٣] كتاب باسم الرد على محمد بن الحسن، وهو خاص بالديات، وفي هذا الكتاب يروي الشافعي رأي أبي حنيفة في المسألة، ورأي أهل

---

(١) الحجة، ص ١٩٠.

(٢) كشف الظنون، ص: ١٤١١.

(٣) جـ ٧ ص ٢٧٧ ط: بولاق.

المدينة فيها، وتعقيب محمد على رأي هؤلاء، ثم يناقش الشافعي محمداً في رأيه منتصراً لأهل المدينة.

ويذكر بعض الباحثين أن ما جاء في الأم هو كتاب للإمام محمد يطلق عليه الرد على أهل المدينة[1] ولكن الملاحظ أن ما رواه الشافعي لأبي حنيفة وأهل المدينة ومحمد يسير على منهج كتاب الحجة، وكأنه جزء منه، غير أن ما رواه الشافعي لم يرد في كتاب الحجة الذي طبعته الهند.

ويذهب المرحوم الشيخ الكوثري[2] إلى أن ما طبعته الهند لا يمثل كتاب الحجة كله وإنما هو قطعة كبيرة منه، فهل يعني هذا أن ما رواه الشافعي ـ وهو متحد في المنهج والموضوع مع ذلك المطبوع ـ جزء منه.

إنه لا سبيل إلى الجزم بهذا، وإن كان الاحتمال مقبولاً ومعقولاً، وكل ما يمكن قوله ان محمداً ناقش أهل المدينة في موضوع الديات وما يتصل بها، وإن هذا الموضوع لم يرد فيما طبع من الحجة[3]، وأن الإمام الشافعي روى ذلك وانتصر لرأي أهل المدينة غالباً..

١٧٣ ـ ولما كانت عادة الأساتذة في العهود القديمة، أن يملوا على طلابهم لا من نسخة بأيديهم ولكن بما يفتح الله عليهم من مسائل العلم، فإن ما كان يكتبه هؤلاء التلاميذ في عدة جلسات يصير كتاباً يسمى الإملاء أو الأمالي..

وهذا اللون من التأليف أو الكتب يدل على التبحر في العلم، كما يدل على ثقة العالم بنفسه، لأن من يجلس ليتحدث بما يفتح الله عليه أمام جمع من الطلاب كلهم آذان صاغية لتدوين كل ما يلفظ به لا بد أن يكون واسع المعرفة قوي الذاكرة لا يخشى الهفوات أو العثرات.

والإمام محمد كان عالماً يثق بنفسه دون غرور، وكانت له مجالسه العلمية التي بدأها، كما يروى، وهو في سن العشرين. وقد أملى على تلاميذه في بعض هذه المجالس مسائل كثيرة في مختلف أبواب الفقه رواها عنه شعيب[4] بن سليمان

(١) انظر أبو حنيفة ص ٢٠٨.
(٢) بلوغ الأماني، ص: ١٣.
(٣) طبع كتاب الحجة طبعة حجرية، وتقوم بطبعه الآن طبعة محققة دائرة المعارف النعمانية بالهند، وتوجد له نسخ خطية في بعض مكتبات تركيا (وانظر: Islam Medeniyeti p. 48. وبروكلمان جـ ٣ ص ٢٥٧).
(٤) كان من أصحاب محمد وأبي يوسف قدم مصر وتوفي بها في سنة ٢٠٤ هـ (الجواهر جـ ١ ص ٢٥٧).

الكيساني، وعن شعيب رواها ابنه سليمان[1]، ولذا يقال لها الكيسانيات[2]، كما يقال لها الأمالي أيضاً. وتوجد من الأمالي قطعة صغيرة طبعت بحيدر اباد وتشتمل على فروع فقهية في الغصب والمرابحة والدعوى والبيوع والصرف والطلاق. والكفالة والحوالة والشركة والدية والعبد المأذون له في التجارة، وعلى مسائل صغار مختلفة.

وجاء في آخر هذه القطعة المطبوعة: تم هذا الجزء والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين تسليماً كثيراً وحسبنا الله ونعم الوكيل، يتلوه: أملي في الفرائض.

وهذا يقطع بأن هناك قسماً غير هذا المطبوع، ولكن لا علم لنا به حتى الآن. وعبارة الأمالي مزاج من السهولة، والرصانة، والكتاب خالٍ من الأدلة مثل الجامع الكبير، إلا أن هذا يختلف عنه من حيث دقة مسائلة وصعوبة تخريجها.

١٧٤ ـ ولمحمد كتاب النوادر رواه عنه إبراهيم[3] بن رستم ومعلى بن[4] منصور، ومحمد بن سماعة، وذكر السرخسي في المبسوط[5] أن النوادر رواها هشام بن عبيد الله الرازي.

وله كتاب الرّقيّات[6] وهي المسائل التي فرعها محمد، حينما كان قاضيا بالرقة رواها عنه محمد بن سماعة الذي لازم أستاذه وهو قاضٍ بهذه المدينة.

(١) كان مثل أبيه من أصحاب محمد وقدم مصر وتوفي في سنة ٢٧٨ هـ (الجواهر ١/٢٥٢).
(٢) الفهرست ص ٢٠٤، وذكر صاحب مفتاح السعادة، جـ ٢ ص ٢٦٣، أن محمداً ليس له كتاب باسم الكيسانيات، وما يوجد في بعض الهوامش بهذا الاسم غير صحيح، والصحيح أن الكتاب اسمه الكيانيات وهو مسائل جمعها لرجل يسمى كيان. ولا أدري على أي مصدر اعتمد صاحب مفتاح السعادة في هذا، فكل المصادر التي تقدمت عليه أو تأخرت في الزمن أشارت إلى الكيسانيات دون الكيانيات.
(٣) الفهرست ص ٢٠٤، وإبراهيم بن رستم أبو بكر المروزي أحد الأعلام تفقه على محمد بن الحسن وسمع من مالك والثوري وشعبة وحماد بن سلمة، وكان ثقة مات بنيسابور في ٢١١ هـ (الجواهر ١/٣٧).
(٤) تاج التراجم ص ٥٤، والجواهر المضيّة ٢/١٧٧. والمعلى بن منصور أبو يحيى الرازي، روى عن أبي يوسف ومحمد الكتب، وكان من الورع والدين وحفظ الفقه والحديث بالمنزلة الرفيعة وتوفي في سنة ٢١١ هـ (الجواهر ٢/١٧٧).
(٥) جـ ٢٤ ص ١٧.
(٦) المبسوط ٧/١٦١.

وله الجرجانيات، وهي مسائل يرويها علي بن صالح الجرجاني. وله الهارونيات[١]، جمعها لرجل يسمى هارون.

والنوادر والرقيات والجرجانيات والهارونيات لم تصل إلينا ـ فيما أعلم ـ ويقول عنها المرحوم الكوثري: وقد أصبحت تلك الكتب نوادر في الخزانات، كما أن مسائلها تعد نوادر في المذهب.

١٧٥ ـ وأورد ابن النديم[٢] للإمام محمد كتاباً في الأصول، وذكر بروكلمان[٤] أن هذا الكتاب شرحه السرخسي وزعم أنه من تأليفه، وهو يساوي حجم الأصل.

ولأن أصول الأحناف استخلصت من الفروع، فإن أئمة المذهب الحنفي في القرن الثاني، لم يضعوا كتباً في هذا العلم على غرار ما ألف فيه بعد ذلك، وإن صدرت عنهم بعض النقول التي تشير إلى منهجهم في الاستنباط والاجتهاد، ومن ثم فإن ما يراه بروكلمان من أن لمحمد كتاباً في الأصول شرحه السرخسي وزعم أنه من تأليفه غير صحيح، وما كان الإمام السرخسي في حاجة إلى انتحال مثل هذا الكتاب، ويبدو أن بروكلمان اعتمد على رأي ابن النديم، وظن أن أصول السرخسي شرح لأصول لمحمد، فاتهم السرخسي بهذه التهمة الفاسدة دون تثبت أو تحقيق.

١٧٦ ـ وأما كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب، فقد ألفه محمد في أيامه الأخيرة من حياته ويروى أنه توفي قبل أن يتمه[٤]، وجاء في سبب تأليفه أن أصحابه طلبوا منه أن يصنف في الورع والزهد شيئاً بعد أن فرغ من تصنيف كتبه الكثيرة، فقال لهم: صنفت كتاب البيوع[٥]، وهو يعني أن الأخذ بأصول المعاملات كما تحدث عنها في كتابه سبيل الزهد الصادق والورع الصحيح.

ويبدو أن أصحابه ألحوا عليه فأخذ في تصنيف كتاب الاكتساب، غير أن أصله لم يصل إلينا، والذي بأيدينا منه، مختصر لتلميذه محمد بن سماعة الذي قال في

(١) المصدر السابق: ٨/١٤٢.
(٢) الفهرست ص ٢٠٤.
(٣) تاريخ الأدب العربي جـ٣ ص ٢٥٦.
(٤) انظر الاكتساب في الرزق المستطاب ص ٧٤، ط الأنوار سنة ١٩٣٨.
(٥) انظر المبسوط جـ١٢ ص ١١٠.

مستهل ملخصه: سألني بعض الأصدقاء أفسح الله في آجالهم، أن اختصر كتاب الإمام العالم العلامة محمد بن الحسن رحمه الله المسمى بكتاب الاكتساب في الرزق المستطاب، فاستخرت الله تعالى وشرعت فيه راجياً الثواب من الملك الوهاب..

ويبدأ هذا المختصر ببيان أن محمداً بدأ كتابه بقوله: طلب الكسب فريضة على كل مسلم كما أن طلب العلم كذلك، واستدل في هذا بما روي عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، وتطرق إلى الكلام في التوكل وبين أنه لا ينافي الكسب، مع إشارته إلى آراء بعض الفرق ومناقشتها مؤكداً أن الكسب عبادة حتى الحرف الدنيئة في عرف الناس.

ثم تكلم عن أنواع المكاسب وحصرها في أربعة: الإجارة والتجارة والزراعة والصناعة، وذكر التفاضل بين هذه الأنواع والخلاف في ذلك.

وتحدث بعد هذا عن الإسراف والأشياء التي تعد منه في المأكل والملبس ولم يفته أن يتكلم عن إعانة الرجل أخاه، ومتى تجب، واستطرد من هذا إلى الكلام في الصدقة وجواز السؤال عند الضرورة.

ثم أشار إلى لبس الحرير والذهب، وتشييد الدور والمساجد ونقشها بالجبس والساج وماء الذهب.

وهو في كل ذلك يطيل ويبين حكم كل مسألة ودليلها من القرآن والسنة، وما كان عليه عمل الصحابة والتابعين، مع الإشارة إلى آراء الفقهاء وبخاصة فقهاء العراق.

وكانت العبارة الأخيرة من هذا الكتاب: قال محمد بن سماعة رحمه الله، قال محمد بن الحسن رحمه الله، وهذا الذي بينت في هذا الكتاب قول عمر وعثمان وعلي وابن عباس وغيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ، ورضي الله عن الصحابة أجمعين، وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومن بعدهم من الفقهاء رحمهم الله، وبذلك كله نأخذ والله تعالى أعلم بالصواب.

١٧٧ ـ وقد روى السرخسي عن ابن سماعة كتاب الاكتساب في المبسوط[١] إلا أنه أطلق عليه اسم الكسب، وقد طبعت مطبعة الأنوار بالقاهرة، في

(١) جـ٣٠ ص٢٤٤.

سنة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م كتاب الاكتساب وأشرف على تحقيقه الشيخ محمود عرنوس. ويشكك[١] المرحوم الكوثري في صحة نسبة هذه النسخة إلى ابن سماعة، ولكن هذا التشكيك لا موضع له. لأن ما رواه السرخسي، هو بعينه ما ورد في تلك النسخة. وإن كانت هناك اختلافات لفظية قليلة، وهذا يؤكد صحة النسبة ولا عبرة بهذا التفاوت الهين في العنوان وبعض الألفاظ ولعل مرده إلى بعض النساخ.

ولا يؤخَذ على ما رواه السرخسي وتلك النسخة التي حققها الشيخ عرنوس، إلا ورود بعض الألفاظ والروايات التي توهم التشكيك في صحة نسبة هذا الملخص إلى ابن سماعة عن الإمام محمد، وذلك مثل قوله: وأصحاب الظواهر يكرهون ذلك، فهذه العبارة توهم بأن المقصود بها أتباع المذهب الظاهري، وهذا المذهب نشأ على يد داود بن خلف الأصبهاني المولود في سنة ٢٠١ هـ والمتوفى في سنة ٢٧٠ هـ، والإمام محمد توفي في سنة ١٨٩ هـ. قبل أن يولد داود، وتوفي ابن سماعة في سنة ٢٣٣ هـ. قبل أن يكون لداود شأن وذكر في مجال الأخذ بظاهر الكتاب والسنة والإعراض عن القياس.

ولهذا فالعبارة لا يقصد بها أتباع داود، وهي - وقد وردت في موطن الحديث عن نقش المساجد - تشير إلى أن من الفقهاء، دون تعيين لهم، من جنح إلى عدم نقش المساجد بالجبس والساج وماء الذهب أخذاً بما روي عن الرسول ﷺ في النهي عن ذلك. فقد كان من الفقهاء منذ عصر البعثة من يتمسك بظاهر اللفظ في الإفتاء، وكان الإمام محمد نفسه يستعمل عبارة الأخذ بظاهر اللفظ أحياناً، وهذا يعني أن داود الأصبهاني ليس أول من قال بظاهرية النص وإن عمق القول به حتى نسب إليه؟

١٧٨ - كذلك ورد في ملخص ابن سماعة عبارة تفيد النقل عن ابن حنبل وابن راهويه، وابن حنبل توفي في سنة ٢٤١ هـ. كما توفي ابن راهويه في سنة ٢٣٨ هـ، فليس معقولاً أن يروي محمد عنهما، فهل روى عنهما ابن سماعة وأضاف ما رواه إلى ملخصه؟

لقد عاصر ابن سماعة هذين العالمين الجليلين وإن توفي قبل ابن راهويه بنحو خمس سنوات، وقبل ابن حنبل بنحو ثماني سنوات، والراجح أن يكون ابن سماعة

(١) انظر بلوغ الأماني ص ٦٥.

قد روى عنهما، ثم أضاف ما رواه إلى ملخصه، ويقوي هذا الترجيح أن المروي إشارة عابرة جاءت مرة واحدة في معرض الحديث عن أفضلية[١] المعطي والآخذ ليرد عليها، وكأنها قد علقت بذهن ابن سماعة في مجلس من مجالس المحدثين، فأثبتها في ملخصه لينقضها ويؤكد صحة ما رواه عن أستاذه محمد.

وهناك إشارة ثالثة إلى الكرامية عند الحديث عن الكسب وفرضيته. وفي الملل والنحل للشهرستاني[٢] كلام عن فرقة باسم الكرامية تنسب إلى محمد بن كرام المتوفي في سنة ٢٥٦ هـ، وهي من الفرق الصفاتية لأنهم كالأشعرية يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة على غير ما يذهب المعتزلة.

وهذه الإشارة لا يقصد بها الفرقة الكلامية التي تحدث الشهرستاني عنها وأطال في بيان أصولها، فلعل المراد - كما يقول الشيخ عرنوس - بالكرامية الذين يرد عليهم الإمام محمد هم فرقة من الصوفية الذين كانوا يرون أن عدم السعي في الكسب ليس بفرض وإنما هو مباح، ويقوي هذا أن الكلام في فرضية الكسب أو عدم فرضيته، إنما هو من بحوث الصوفية لا من بحوث الفرق الكلامية كالكرامية ونحوها.

١٧٩ - ويتضح بعد كل هذا أن ما ورد في كتاب الكسب أو الاكتساب من ألفاظ أو روايات، وهي ما عرضت له فقط بالمناقشة، لا يطعن في صحة نسبة ما رواه السرخسي أو حققه الشيخ عرنوس إلى الإمام محمد، ورواه عنه ملخصاً، تلميذه محمد بن سماعة.

ولهذا الكتاب قيمة علمية تتصل بالحياة الاقتصادية أوثق الاتصال، وتدل على أن علماءنا لم يتركوا جانباً من جوانب الحياة إلا تحدثوا عنه وقننوا له في ضوء ما جاء به الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة.

إن المال عصب الحياة، والإسلام شريعة الحياة، وله قوانينه في الحصول على المال وإنمائه وإنفاقه، فهو يحض على السعي ويدعو إلى الضرب في الأرض، ويحرم الكسب الخبيث بصوره المختلفة، ثم إن قوانين الإسلام تحول بين المسلم وبين أن يكون عبداً للمال يكنزه، ويمنع حق الله فيه، كما تفرض عليه أن يأكل منه

(١) ص: ٥٩.
(٢) جـ: ١، ص: ١٤٤.

بالمعروف دون إسراف أو تقتير ومن ثم تمتاز النظم الاقتصادية في الإسلام بارتباطها الحميم بالقواعد الأخلاقية والقيم الروحية، وهذا ما لا تعرفه النظم الوضعية كلها.

وفي ملخص كتاب الاكتساب صورة موجزة دقيقة عن بعض جوانب الاقتصاد في الإسلام لفتت أنظار بعض علماء الاقتصاد والغربيين في العصر الحديث[١].

١٨٠ ـ هذه هي مؤلفات الإمام محمد التي لا اختلاف في نسبتها إليه، وأما المؤلفات التي اختلف فيها فهي:

١ ـ الحيل.
٢ ـ العقيدة.
٣ ـ الرضاع.

١٨١ ـ وقد طبع المستشرق يوسف شخت كتاباً، باسم المخارج في الحيل، منسوباً إلى الإمام محمد وهو يتضمن مسائل في الحيل لأبي حنيفة وأصحابه وقد رواه محمد عن أبي يوسف وقد ألحق به شخت كتاب الحيل الذي رواه السرخسي في المبسوط[٢] للإمام محمد، وما طبعه شخت أكبر حجماً مما رواه السرخسي، إلا أن كثيراً من المسائل وردت بألفاظها مع اختلاف يسير في الكتابين مما يقطع بأن الأصل واحد.

وجاء في صدر ما رواه السرخسي: اختلف الناس في كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا. كان أبو سليمان الجوزجاني رحمه الله ينكر ذلك ويقول: من قال إن محمداً رحمه الله، صنف كتاباً باسم الحيل فلا تصدقه، وما في أيدي الناس فإنما جمعه وراقو بغداد، وقال: إن الجهال ينسبون علماءنا رحمهم الله إلى ذلك على سبيل التعيير، فكيف نظن بمحمد رحمه الله أنه سمى شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم، ليكون ذلك عوناً للجهال على ما يتقولون؟

وأما أبو حفص رحمه الله فكان يقول هو من تصنيف محمد رحمه الله وكان يروي ذلك عنه وهو الأصح، ثم احتج لجواز الحيل في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء.

---

(١) انظر: Studia Islamica, R. Bruns ching et Ischancht. XVI. Paris. MCML XII. 1962. Metiers vils en Islam.

(٢) جـ ٣٠، ص ٢٠٩.

وذكر كتاب الحيل لمحمد ابن النديم في الفهرست[١]، على حين نفى القرشي نسبة هذا الكتاب[٢] إلى محمد. وأورد ابن القيم في اعلام[٣] الموقعين بعض صور الحيل الجائزة شرعاً ثم قال: ذكرها محمد بن الحسن في كتاب الحيل له.

ولم يذكر صاحب كشف الظنون[٤] في الفصل الذي كتبه عن علم الحيل الشرعية كتاباً للإمام محمد، وإن كان هذا لا ينفي، أن لمحمد كتاباً في هذا الفن فقد قال: إن الحيل باب من أبواب الفقه، بل فن من فنونه، وقد صنفوا فيه كتباً أشهرها كتاب الحيل للخصاف. فهذا يفيد أن صاحب كشف الظنون لم يستقص، وإنما أشار إلى أشهر كتاب في هذا الموضوع.

وجاء في حسن التقاضي[٥] في سيرة أبي يوسف القاضي، أن كتاب المخارج في الحيل لأبي يوسف وليس لمحمد.

ونقل المرحوم الكوثري[٦] عن ابن سماعة: هذا الكتاب ـ يعني المخارج في الحيل ـ ليس من كتبنا وإنما ألقي فيها، ونقل أيضاً عن ابن أبي عمران، أن الذي وضع هذا الكتاب إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة.

ويعزو بروكلمان[٧]، كتاب المخارج في الحيل لمحمد بيد أنه يعقب على هذا بقوله: وأكثره عن أبي يوسف.

وفي كتاب المنتقى من دراسات المستشرقين[٨] أن الأحناف أنشأوا فن الحيل وقعدوه، وأن أبا يوسف ومحمداً على رأس سلسلة طويلة من الفقهاء، وقد ألفوا في الحيل وقد انتهى إلينا كتاب محمد بن الحسن كاملاً، وهو المسمى بكتاب المخارج في الحيل، ويشتمل على مسائل عدة نقلها صاحبه من كتاب أبي يوسف.

---

(١) الفهرست، ص ٢٠٤.
(٢) الجواهر جـ ٢ ص ٢٠٨.
(٣) جـ ٣ ص ٣٣٤، ط: الدمشقي.
(٤) جـ ٢ ص ٢٥٥.
(٥) ص ٣٣ ط الخانجي.
(٦) بلوغ الأماني ص ٦٥.
(٧) تاريخ الأدب العربي جـ ٣ ص ٢٥٥.
(٨) جـ ١ ص ١١٤.

١٨٢ - هذه روايات مختلفة بعضها يثبت لمحمد كتاباً في الحيل، وبعضها الآخر ينفي هذا. ويجدر القول هنا - حتى يتسنى لنا الفصل في هذه الروايات المتعارضة - بأنه قد أثير كثير من الغبار على مر العصور حول أبي حنيفة وأصحابه لما لصق بهم في أذهان كثير من الناس من ابتداعهم حيلاً مستوفية، للشروط الشرعية، لكنها تؤدي في مآلها إلى إسقاط أحكام الشرع وأهدافه[1].

والحقيقة أن هذا الغبار لا يستند على أدلة مقبولة، وأن ما صحت نسبته إلى أبي حنيفة ومحمد بن الحسن من مسائل الحيل كان الهدف منها كلها، اتخاذ طريق توافق الشرع لإعطاء العقود والتصرفات صيغة الحل دون أن تؤدي هذه الطرق - في قليل أو كثير - إلى إسقاط حق أو ارتكاب محرم[2].

وروى ابن القيم أن[3] الإمام محمداً قال في الحيل: لا بأس بالحيل فيما يحل ويجوز وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من الحرام، ويخرج به إلى الحلال، فما كان من هذا ونحوه فلا بأس به، وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله، أو يحتال في باطل حتى يوهم أنه حق، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة وأما ما كان على السبيل الذي قلنا فلا بأس بذلك.

ومن الحيل التي وردت في كتاب[4] المخارج أن أخوين تزوجا أختين فزفت كل واحدة منهما إلى زوج أختها، ولم يعلموا حتى أصبحوا، فذكر ذلك لأبي حنيفة وطلبوا الحيلة فيه، فقال: ليطلق كل واحد من الأخوين امرأته تطليقة، ثم يتزوج كل واحد منهما المرأة التي دخل بها مكانها، فيكون ذلك جائزاً لأنها منه في عدة ولا عدة عليها من الزوج الأول..

وهذه الصورة عزاها ابن القيم[5] للإمام محمد، وجاء فيها أنه قال للأخوين: كل منكما راضٍ بالتي دخل بها، فقالا: نعم، ثم عقب عليها بقوله: وهذه الحيلة في غاية اللطف، فإن المرأة التي دخل بها كل منهما قد وطئها بشبهة فله أن ينكحها في عدتها، فإنه لا يصان مـاء عن مائه، وأمره أن يطلق واحدة، فإنه لم يدخل بالتي

---

(١) مناهج الفقهاء في القرن الثاني، ص ٣١٥.

(٢) مناهج الفقهاء في القرن الثاني، ص ٣١٩.

(٣) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٧٠، وانظر المبسوط جـ ٣٠ ص ٢١٠.

(٤) ص ٤٨.

(٥) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٣٤.

طلقها، فالواحدة تبينها ولا عدة عليها منه فللآخر أن يتزوجها.

إن أبا حنيفة ذو عقلية خصبة قوية، وكذلك كان تلميذه محمد، ومن شأن هذه العقلية أن تغوص وراء المشكلات لتضع لها الحلول التي تحقق المصالح، وتيسر على الناس وتجد لهم المخارج المشروعة مما يواجههم من حـرج وضيق دون مخالفة لمقرر تشريعي بأية صورة من الصور.

١٨٣ - وفي ضوء هذا يمكن القول بأن الروايات التي نفت أن يكون لمحمد كتاب في الحيل إنما سعت للقضاء على ذلك الغبار الذي أثاره خصوم أبي حنيفة وأصحابه، وبخاصة أن بعض الحيل الشنيعة قـد ذاعـت بين الناس بعد وفاة أبي حنيفة.

وما دامت كل مسائل الحيل التي نسبت لمحمد لا تتعارض مع مقرر تشريعي وتهدف إلى التيسير ورفع الحرج فإن نسبة كتاب في الحيل له لا يسيء إليه بل على العكس يؤكد ما كان يتمتع به هذا الإمام من أفق رحب وعقلية تشريعية خصبة.

ولهذا فإني أميل إلى صحة نسبة كتاب الحيل إلى الإمام محمد.

١٨٤ - وأما العقيدة، فقد ذكر بروكلمان[1] أن هناك منظومة تبلغ ٧٩ بيتاً في علم الكلام تسمى عقيدة الشيباني، لكنه شكك في صحة عزو هذه المنظومة إلى الإمام محمد، لأن عادة نظم العلماء الكبار لمثل هذه القصيدة، لم تظهر إلا في وقت متأخر، ولأنه لا يعرف لها شرح قديم.

وقد ذكر بروكلمان من شروح هذه المنظومة شرحاً لمحمد بن عبد الله العجلوني المتوفى سنة ٨٧٦ هـ، وقد رجعت إلى نسخة خطية لهذا الشرح الذي أطلق عليه صاحبه «بديع المعاني في شرح عقيدة الشيباني»[2] فألفيته لم يصرح باسم من نظم هذه القصيدة في مقدمته، واجتزأ بقوله بعد حمد الله والصلاة على رسوله:

وبعد فإن أعظم العلوم وأعلاها وأقومها حجة وأجلاها علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام، الباحث عن ذات الصانع وما له من صفات الجلال والإكرام، وإن مما ألف فيه القصيدة الفائقة المعاني المعروفة بعقيدة الشيباني تغمده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنته.

---

(١) تاريخ الأدب العربي، جـ ٣، ص ٢٥٧.

(٢) موجود بالمكتبة الأزهرية تحت رقم ٣٣٣٢٠.

وطالعت هذا الشرح فلم أجد في ثناياه كلمة صريحة عن صاحب هذه المنظومة، إلا أنها اشتملت على آراء ونصوص تقطع بأنها ليست للإمام محمد، وأن الذي وضعها فقيه شافعي بعد القرن الثالث على الأقل. فمما جاء فيها من آراء تخالف ما عرف عن الإمام محمد أنها رتبت الخلفاء الراشدين هكذا: أبو بكر، عمر، عثمان، علي، ومحمد، يقدم علياً على عثمان ويشترك معه في هذا الشيخان[1].

وجاء في هذه المنظومة البيت التالي بعد حديث عن وجود الله وصفاته، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والثواب والعقاب:

فهـذا اعتقاد الشـافعي إمـامنـا ومالكٍ والنعمانِ أيضاً وأحمـدا

فهذا البيت نص صريح يؤكد أن محمداً لم يضع هذه المنظومة، وأن الذي وضعها فقيه شافعي متأخر عن عصر نشأة المذاهب.

إن الإمام محمداً على إمامته في اللغة ودراسته للأدب والشعر، لم ينقل عنه أنه نظم شعراً، ومن هنا فإن هذه المنظومة المعروفة بعقيدة الشيباني، ليست للإمام محمد، فما عرف عصر هذا الإمام نظم العلوم، وإنما جد هذا في عصور الضعف والتقليد، ولعل القصيدة لشيباني آخر غير الإمام محمد، إلا أن شهرة هذا ومكانته العلمية ربما ساعدتا على أن تنسب إليه دون أن تكون في الحقيقة له.

وما يذكره بروكلمان أيضاً من أنه توجد في مكتبة باريس فتوى منظومة تنسب للإمام محمد لا يمكن الأخذ به، ولا جدال في أن هذه الفتوى لم تصدر عنه وهي موضوعة عليه، كما أن ما أشار إليه بروكلمان في آخر تعداده لمؤلفات محمد من أن له قصيدة توجد في مكتبة باتنة[2] غير مسلم ولا شك في أنها منحولة.

١٨٥ ـ وشرح السرخسي في آخر مبسوطه[3] كتاب الرضاع وقال في صدر شرحه لهذا الكتاب: إن الناس اختلفوا في كتاب الرضاع هل هو من تصنيف محمد أم لا، فقال بعضهم هذا الكتاب ليس من تصنيف محمد، وإنما صنفه بعض أصحابه ونسبه إليه ليروج به، ولهذا لم يذكره الحاكم في مختصره.

---

(١) روي عن الإمام محمد أنه قال: مذهبي ومذهب أبي حنيفة وأبي يوسف: أبو بكر، ثم عمر، ثم علي، ثم عثمان «(انظر أخبار الصيمري ورقة ٦٥، ومفتاح السعادة جـ ٢ ص ٢٤٤).

(٢) توجد بالهند.

(٣) المبسوط جـ: ٣٠، ص: ٢٨٧.

وقال الأكثرون هو من تصنيف محمد، بيد أنه من أوائل تصنيفاته إلا أن محمداً حين أعاد كتابة بعض مصنفاته مرة ثانية اكتفى في أحكام الرضاع، بما أورد في كتاب النكاح واكتفى الحاكم أيضاً بذلك فلم يفرد هذا الكتاب في مختصره.

ويقول السرخسي بعد أن عرض هذين الرأيين: ولكني لما فرغت من إملاء شرح المختصر بحسب الإمكان والطاقة عند تحقق الحاجة والفاقة واتبعته بإملاء كتاب الكسب، رأيت الصواب إتباع ذلك بإملاء شرح هذا الكتاب ففيه بعض ما لا بد من معرفته، وما يحتاج فيه إلى شرح وبيان.

والحقيقة أننا لا نملك أدلة النفي والإثبات بالنسبة لهذا الكتاب، وإن كان شرح السرخسي له، واشتمال كتاب النكاح على ما في كتاب الرضاع يرجح أن يكون من تأليف الإمام محمد، وأنه كما قال كثير من الناس: ألفه أولاً، ثم اكتفى في أحكام هذا الكتاب، بما أورد في كتاب النكاح.

١٨٦ ـ وبعد هذا الحديث عن آثار الإمام محمد ما وصلنا منها وما لم يصل وما اتفق في نسبته إليه وما اختلف، أحب الإشارة إلى أن هذه المؤلفات تعد عماد المذهب الحنفي ومرجعه الأول كما ذكرت في مستهل هذا الفصل، ولهذا اهتم العلماء بها شرحاً وتلخيصاً ونظماً، وكان أهل الكوفة يفخرون بها على أهل البصرة[1].

من العلماء من جمع في شرحه أو تلخيصه بين بعض هذه المؤلفات، كما فعل الحاكم الشهيد[2] في كتابه الكافي حيث لخص كتب ظاهر الرواية وبعض كتب محمد الأخرى، وحذف المكرر منها، وقد شرح السرخسي في مبسوطه كتاب الحاكم شرحاً مستفيضاً جامعاً بلغ ثلاثين جزءاً بعد طبعه، كل جزء في نحو مائتي صفحة من القطع الكبير[3].

---

(١) انظر تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٧.

(٢) هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد المجيد بن إسماعيل بن الحاكم الشهير بالحاكم الشهيد، فقيه كبير، ومحدث حافظ، كان إمام أصحاب أبي حنيفة في عصره، ولي القضاء ببخارى، ثم ولاه الأمير صاحب خراسان وزارته، قتل شهيداً في ربيع الآخر سنة ٣٤٤ هـ، ومن آثاره الكافي والمنتقى، وهما أصلان من أصول المذهب بعد كتب الإمام محمد (انظر الجواهر المضيّة جـ ٢ ص ١١٢ والفوائد البهية ص ١٨٥).

(٣) قال السرخسي في خطبة مبسوطه بعد أن أشار إلى ما فعله الحاكم الشهيد في تأليف مختصره: ثم إني رأيت في زماني بعض الإعراض عن الفقه من الطالبين لأسباب، وقد حصرها في قصور الهمم، واهتمام بعض الفقهاء بما لا فائدة فيه ثم قال: فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر لا أزيد على=

ومبسوط السرخسي ليس شرحاً لكتاب الكافي فحسب، ولكنه يكاد يكون شرحاً لآثار محمد كلها، ففيه إشارات متعددة لمؤلفات لم يلخصها الحاكم في كتابه.

وهناك غير مبسوط السرخسي كتابان جمع كل منهما بين بعض مؤلفات الإمام محمد شرحاً وتنظيماً هما: المحيط الرضوي، والمحيط البرهاني.

وصنف المحيط الرضوي الإمام محمد بن محمد بن محمد الملقب[1] برضي الدين السرخسي، وهذا المحيط روي أنه نحو من أربعين مجلداً، وروي أنه في عشرة مجلدات.

وذكر صاحب الفوائد البهية أنه طالع من هذا المحيط الذي هو عشرة مجلدات مجلدين، وأن مؤلفه قال في أوله: جمعت في هذا الكتاب عامة مسائل الفقه مع مبانيها على حسن ترتيبها وجودة تقسيمها، إلى أن قال: وبدأت كل باب بمسائل المبسوط، لما أنها أصول مثبتة وأردفتها بمسائل النوادر والنوازل لما أنها من أصول المسائل منزوعة، ثم أعقبتها بمسائل الجامع لما أنها من زبدة الفقه مجموعة، ثم ختمتها بمسائل الزيادات، لما أنها على فروع الجامع مزيدة، وسميته محيطاً لما أنه محيط بمسائل الكتب[2].

وأما المحيط البرهاني فمصنفه محمود[3] بن الصدر السعيد تاج الدين أحمد بن الصدر الكبير برهان الدين عبد العزيز بن عمر بن مازه، وقد جمع فيه المصنف مسائل المبسوط أو الأصل والجامعين، والسيرين، والزيادات وألحق به مسائل النوادر والفتاوي[4].

١٨٧ - وفي ختام هذه الدراسة لا بد لي من مناقشة سريعة، لما يذهب إليه بعض المستشرقين وعلماء القانون الغربيين ومن سلك سبيلهم، من أن الفقه الإسلامي متأثر في تبويبه وترتيبه بآثار فكرية غير إسلامية وأنه ليس من ابتكار فقهاء الإسلام، لأن هذه دعوى خطيرة، تحمل في طياتها الغض من قدر هؤلاء الفقهاء، وتحاول

= المعنى المؤثر في بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد في كل باب.
(انظر: المبسوط جـ ١ ص ٣ - ٤).

(١) توفي سنة: ٥٤٤ هـ (وانظر الفوائد البهية ص ١٨٨).
(٢) انظر: الفوائد البهية، ص: ١٩١.
(٣) وقيل اسمه محمد (المصدر السابق، ص: ٢٠٥).
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٠٦.

أن تنفي كل فضل لهم، وأن تحكم على هذا التراث الذي خلفوه والذي تعتز به الأمة الإسلامية كل الاعتزاز، بأنه يمتد بجذوره الأصلية إلى منابع أجنبية.

ولأن الإمام محمداً أول من دون الفقه على منهج، لم يسبق به وترك لنا آثاراً علمية تشهد له بالعبقرية والدقة والإمامة في الفقه والحديث واللغة، ولأن الإمام الشافعي يعد أول فقيه بعد محمد ترك لنا أثراً فقهياً جامعاً ألا وهو كتاب الأم، ومقدمته التي هي بلا خلاف أول مؤلف في علم الأصول وصل إلينا، ركزت تلك الدعوى الخطيرة على هذين الإمامين، وراحت تتهم كليهما، بأنه اعتمد فيما ألف وكتب على مصادر أجنبية..

فقد زعم «هيفننج» أن كتب الإمام محمد في ترتيبها تشبه ترتيب كتاب «المشنا» اليهودي، وأن الإمام الشافعي تابع في ترتيب المواد الفقهية فلاسفة اليونان، ويرى «سبرنجر» أن للفلسفة اليونانية تأثيراً في الفقه الإسلامي كله[1].

وحتى تكون هذه الدعوى منطقية ومسلمة يجب إثبات أن الإمام محمداً عرف كتاب «المشنا» وقرأه قبل أن يؤلف كتبه، وأن الإمام الشافعي، قد اطلع على الفلسفة اليونانية قبل أن يكتب الأم.

إن كتاب «المشنا» ومعناه بالعربية الكتاب الثاني بعد التوراة، قد جمعت فيه السنة الموسوية، وهو يقوم بنفس الدور الذي تقوم به السنة النبوية بالنسبة للقرآن الكريم، وقد صنف هذا الكتاب عدد من أحبار اليهود في القرن الخامس بعد الميلاد وقام بشرحه عدد آخر منهم، وسمي شرحهم له باسم الجيمارة. ومن «المشنا» و «الجيمارة» يتألف التلمود وهو يعتبر مرجع اليهود في أحكام العبادات والمعاملات[2].

ولكن تراث اليهود القانوني هذا لم يطلع عليه الفقهاء المسلمون في القرون الثلاثة الأولى لأنه كان مكتوباً بلغة غير عربية ولم يترجم منه شيء إلا في أوائل القرن الرابع على يد العالم اليهودي سعد الفيومي[1].

وما كان الإمام محمد يعرف غير العربية حتى يمكن أن يقال إنه اطلع على المشنا

(١) انظر بروكلمان جـ ٣ ص ٢٣٤، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص: ٥.
(٢) بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، للدكتور صوفي حسن أبو طالب، ص: ٦٢.
(٣) المرجع السابق /٧٦.

في لغته العبرية قبل ترجمته، ومن ثم فإن دعوى تأثر هذا الإمام في ترتيب كتبه بمنهج «المشنا» لا تقوم على أدلة صحيحة وليست غير وهم سيطر على مخيلة القائلين بها وكم للمستشرقين من أوهام أوحت بها بواعث الحقد والكيد.

١٨٨ ـ ومع التسليم: بأن الثقافة اليهودية أثرت بعض الشيء في الثقافة الإسلامية لكن هذا الأثر ظهر في الأدب والفلسفة والعلوم، دون الفقه الإسلامي، فالتاريخ حفظ لنا أسماء الأشخاص الذين أسهموا في الحركة العلمية الإسلامية التي بدأت منذ صدر الإسلام، وكان من بين هؤلاء الأشخاص نفر من اليهود شاركوا في تلك النهضة العلمية، ولكننا لا نعثر على فقيه واحد كان من أصل يهودي أو تثقف بالثقافة اليهودية[1].

وأما دعوى تأثر الشافعي بالفلسفة اليونانية، واطلاعه على الفقه البيزنطي في مدرسة بيروت، وكذلك اطلاع الإمام الأوزاعي عليه، فهي دعوى لا تقل في الزعم الخاطىء عن دعوى معرفة الإمام محمد بكتب القانون اليهودي، وقد عالج هذا الموضوع في شيء من التفصيل الدقيق والإنصاف العلمي الأمين الأستاذ الدكتور صوفي حسن أبو طالب في كتابيه «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني»، و«مبادىء تاريخ القانون»، ويمكن الرجوع إليهما لمن أراد، لأنه لا مجال هنا لتشقيق القول في هذا الموضوع.

(١) بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني /٦٤.

الباب الثالث

الإمام محمد فقيهاً ومحدثاً

الفَصْل الأوَّل

الإمام محمد فقيهاً

أصوله وخصائص فقهه

١٨٩ - لا خلاف في أن محمد بن الحسن بلغ درجة الإمامة في الفقه، ولكن الخلاف في نوعية هذه الدرجة أكانت مثل درجة الأئمة الذين نسبت إليهم المذاهب الفقهية ما اندرس منها وما ظل قائماً حتى الآن، أم أنها دون هذه الدرجة، وبعبارة أخرى أكان محمد إماماً مجتهداً مطلقاً، أم أنه كان مجتهداً منتسباً يدور في فلك أصول فقهية لغيره من الأئمة، وإن انفرد بآراء خاصة في بعض المسائل الفقهية؟

ومن أجل تحديد موقف منصف من هذا الخلاف، سيعرض هذا الفصل لبيان الأصول التي قام عليها فقه هذا الإمام مع الحديث عن أهم خصائص هذا الفقه، ثم أتناول في فصل آخر الكلام عن الإمام محمد محدثاً، وفي فصل ثالث أحدد منزلة الإمام محمد في الفقه والحديث، على ضوء ما انتهى إليه الفصلان الأول والثاني.

١٩٠ - والحديث عن أصول محمد وخصائص فقهه لا يهتم بالفروع الفقهية إلا بمقدار ما يستدل بها على أصل أو سمة، فليس الغرض هنا عرض الآراء والفروع، ولكن بيان الأصول العامة والقواعد الكلية والخصائص التي يمكن أن تميز فقه محمد وتجعل له طابعاً خاصاً بين فقهاء عصره.

ولريادة محمد في مجال دراسة العلاقات الدولية بحيث عد أول من كتب كتابة دقيقة وافية في هذا الموضوع، حتى ان كثيرين يرون أنه مؤسس القانون الدولي العام، فإني سأعرض لهذا الجانب في فقه الإمام محمد في الباب الرابع مع موازنة بين العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

١٩١ - على أنه هناك صعوبة في الحديث عن أصول محمد وأضرابه من الفقهاء؛ لأن كتب أصول الفقه تركز بوجه خاص على شخصية الأئمة الذين عزيت إليهم

المذاهب، أو تجمل في التعبير دون أن تشير إلى التباين غالباً ـ بين فقهاء المذهب الواحد في الأخذ بأصل أو قاعدة، فهي تكتفي أحياناً بقولها: يذهب الأحناف أو المالكية إلى كذا، أو تعقب بعد شرح الأصل أوالقاعدة: وبهذا يأخذ الشافعي، وهو مذهب المالكية وبعض الأحناف مثلاً.

ومن ثم كان الحديث عن أصول غير أئمة المذاهب يحتاج إل استقراء كامل لآراء هؤلاء الفقهاء، واستخلاص أصولهم منها بصرف النظر عن اتفاقها كلها أو بعضها مع أصول أئمة المذاهب أو سواهم من الفقهاء.

ومن هنا كانت الصعوبة في الحديث عن أصول فقيه مثل محمد له مؤلفات كثيرة وآراء ليس من اليسير حصرها.

لقد قرأت ما وصل إلينا من مؤلفات الإمام محمد، وقرأت كذلك أوسع شرح لها وهو كتاب المبسوط أو المحيط للإمام السرخسي، ورجعت إلى بعض كتب الأصول في المذهب الحنفي وغيره، واستهديت بما جاء من نقول عن الإمام محمد في بعض الكتب وحاولت من كل هذا أن أحدد الأصول[1] التي قام عليها فقه الإمام محمد وإن تلاقى مع غيره من الفقهاء في كلها أو بعضها، ومن ذلك ما يأتي:

١٩٢ ـ قال الإمام الشافعي: وأصل ما يذهب إليه محمد بن الحسن في الفقه أنه لا يجوز أن يقال بشيء من الفقه إلا بخبر لازم أو قياس[2].

وجاء في أصول السرخسي[3] رواية عن الإمام محمد أنه قال: الفقه أربعة: ما في القرآن وما أشبهه، وما جاءت به السنة وما أشبهها، وما جاء عن الصحابة وما أشبهه، وما رآه المسلمون حسناً وما أشبهه.

وعلق السرخسي على هذا بقوله: ففي هذا بيان أن ماأجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة

(١) ليس المقصود بهذه الأصول ما يذكره الشراح من قولهم أصل الباب كذا أو أصل محمد ف هذه المسألة كذا فهذا يدخل في باب القواعد الفقهية، وهي كثيرة وترجع في مجموعها إلى اختلاف وجهة النظر الشخصية، وبعد ما ذكره الدبوسي في تأسيس النظر من هذا القبيل، وإنما المقصود بالأصول هنا المصادر الأساسية للأحكام الفقهية والتي يمكن أن تميز فقيهاً عن غيره في منحى اجتهاده وخصائص فقهه.

(٢) الأم: جـ ٧ ص: ٢٨٠.

(٣) جـ ١ ص: ٣١٨.

الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده، إلا أنه قال: وقوله وما أشبهه، المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل فإن ذلكم اتفاق منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها، وأن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع قولاً آخر برأيه[1].

وتفسير السرخسي ـ فيما أرى ـ غير دقيق، ويبدو أن الإمام محمداً يعني بما أشبه الكتاب والسنة وما جاء عن الصحابة، القياس كما قال الحافظ ابن عبد البر، فقد ذكر في كتابه «مختصر جامع[2] بيان العلم وفضله» أن الإمام محمداً قال: العلم على أربعة أوجه: ما كان في كتاب الله الناطق وما أشبهه وما كان في سنة رسول الله ﷺ وما أشبهها، وما كان فيما أجمع عليه الصحابة رحمهم الله وما أشبهه، وكذلك ما اختلفوا فيه لا يخرج عن جميعه، فإذا وقع الاختيار فيه على قول فهو علم نقيس عليه ما أشبهه، وما استحسنه عامة فقهاء المسلمين وما أشبهه وكان نظيراً له..

وقال الإمام محمد: لا يخرج العلم عن هذه الوجوه الأربعة، وعقب ابن عبد البر على ما رواه عن الإمام محمد بقوله: قول محمد وما أشبهه يعني ما أشبه الكتاب، وكذلك قوله في السنة وإجماع الصحابة يعني ما أشبه ذلك كله فهو القياس.

ومن الواضح أن رواية ابن عبد البر وإن اتفقت مع رواية السرخسي من حيث تحديدها لمصادر الفقه عند الإمام محمد إلا أن تلك الرواية جاءت أكثر تفصيلاً وتأكيداً بأن العلم لا يخرج عن هذه المصادر فضلاً عن أنها فسرت معنى ما أشبهه تفسيراً معقولاً مقبولاً.

وروى ابن عبد البر أيضاً عن الإمام محمد أنه قال: من كان عالماً بالكتاب والسنة وبقول أصحاب رسول الله ﷺ، وبما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهد برأيه فيما ابتلي به ويقضي به ويمضيه في صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر الله به ونهى عنه، فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبهه، ولم يأل، وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به[3].

(١) المصدر السابق.

(٢) ص: ١٠٩، ط: مطبعة الموسوعات بالقاهرة سنة ١٣٢٠ هـ.

(٣) جامع مختصر بيان العلم وفضله، ص: ١٢٩.

وذكر نحو هذا ابن القيم في إعلام الموقعين[1].

وجاء في المعتمد في أصول الفقه[2] لابن الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي: وحكى عن محمد بن الحسن أنه جعل الأصول أربعة: ذكر منها إجماع الصحابة واختلافها.

١٩٣ ـ والذي تدل عليه كل هذه النقول أن لمحمد أصولاً فقهية هي: الكتاب، السنة، وقول الصحابي، الإجماع، القياس، الاستحسان. ولكن الفروع الفقهية الجمة التي رويت عن محمد تضيف إلى هذه الأصول العرف، والاستصحاب، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا.

ومع هذا لاحظت أن الإمام محمداً كان إذا لم يجد نصاً من كتاب أو سنة، فإنه كان يحكم المصلحة التي تحقق التيسير وتدفع الحرج وتراعي ظروف البيئة وأعرافها، ومن ثم كان يختار من أقوال الصحابة ويترك القياس إلى الاستحسان في كثير من المسائل، وسيتضح هذا كما يستبين الفرق بين كل أصل بعد الحديث عنها في شيء من التفصيل.

١٩٤ ـ والحديث عن الأصل الأول وهو الكتاب الكريم ليس تعريفاً به، فهو أشهر من أن يعرف وهناك مؤلفات لا حصر لها تناولت هذا الأصل الخالد بالبحث والدراسة، ولا أعدو الصواب إن قلت إن التراث العلمي الذي تفخر به المكتبة الإسلامية هو ثمرة طبيعية لجهود رائعة بذلت في سبيل خدمة القرآن.

ولكن الحديث عن هذا الأصل هنا يتناول رأي الإمام محمد في بعض القضايا والمسائل التي أثيرت حول هذا الأصل، ولها أثرها في فقه محمد.

يذهب هذا الإمام إلى أن إعجاز القرآن هو مجموع النظم والمعنى، وهو رأي جمهور الفقهاء بوجه عام، قال السرخسي: «ثم قال كثير من مشايخنا إن إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جميعاً خصوصاً على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالا: بالقراءة بالفارسية في الصلاة لا يتأدى فرض القراءة، وإن

(١) جـ ١ ص٥٤.
(٢) ص: ٩٤٢ ط: المعهد العلمي الفرنسي بدمشق.

كان مقطوعاً به أنه هو المراد، لأن الغرض قراءة المعجز، وذلك في النظم والمعنى جميعاً»[1].

وجاء في المبسوط[2]: وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا: القرآن معجز، والإعجاز في النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء.

وهذا واضح في أن محمداً يرى إعجاز القرآن في النظم والمعنى فيما يراه السرخسي، وأن القراءة في الصلاة بغير العربية لدى الإمام محمد لا تجوز إلا عند العجز عنها، وهو رأي شيخه أبي يوسف أيضاً.

وقد روي أن أبا حنيفة جوز القراءة بالفارسية في الصلاة، ولو كان المصلي قادراً على العربية وإن كانت مكروهة في هذه الحالة، إلا أن بعض القدماء والمحدثين انتهوا إلى أن أبا حنيفة لم يقرر أن القرآن هو المعنى فقط، وأن ترخيصه للمصلي القراءة بالفارسية تيسيراً، ولعله رخص بهذا حين رأى الفرس في عصره يدخلون في دين الله أفواجاً فيسر عليهم صلاتهم حتى تستقيم ألسنتهم، ويحسنوا النطق بالعربية، بالإضافة إلى ما روي أنه قد رجع عن القول بجواز القراءة في الصلاة بغير العربية، وإن لم تذكر ذلك كتب ظاهر الرواية[3].

ويترتب على ربط النظم بالمعنى في إعجاز القرآن أن ترجمة معاني هذا الكتاب المبين لا تأخذ حكم القرآن في حرمة قراءتها من الجنب والحائض والنفساء، وحرمة مسها من غير المتوضىء، ووجوب سجدة التلاوة لمن تلا أو سمع معنى آية تشتمل على هذه السجدة، إلى غير ذلك مما هو معروف من أحكام القرآن الكريم[4].

١٩٥ ـ وإذا كان الإمام محمد لا يبيح القراءة بغير العربية، إلا عند العجز عنها فإن الإمام الشافعي لا يرى جواز غير العربية مطلقاً، فهو وإن اتفق مع شيخه في أن الإعجاز هو النظم والمعنى جميعاً إلا أنه يذهب إلى أن من عجز عن العربية فإنه يصلي بغير

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص: ٢٨١.
(٢) جـ ١ ص ٣٧.
(٣) انظر كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٥، وأبو حنيفة ص٢٣٧ ـ ٢٤٤، ومناهج التشريع في القرن الثاني، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٩.
(٤) أبو حنيفة، ص: ٢٣٨.

قراءة، وحجته أن الله جعل القرآن عربياً، ولم يجعله أعجمياً، فالواجب قراءة القرآن كما أنزله الله، فمن قرأ بغير ما أنزل الله فسدت صلاته[1].

وحجة الشافعي لا جدال في صحتها وقوتها، وهي توحي بالحض على تعلم العربية وانتشارها بين المسلمين، وكأنها تربط بين الإيمان الكامل ومعرفة هذه اللغة التي وسعت كتاب الله وما ضاقت عن آياته وعظاته، غير أن محمداً حين أفتى بما أفتى به إنما استهدى قواعد الشريعة في نفي الحرج وفعل المحظور. وكأنه قد حرص ألا يحرم المصلي ـ وهو في حال مناجاة ربه ـ من أن يسبح الله بغير العربية ما دام عاجزاً عنها، وهذا لون من التيسير لا شك فيه.

١٩٦ ـ ومع قول محمد بأن إعجاز القرآن هو اللفظ والمعنى فقد روي عنه أن ما دون الآية غير معجز، وكذلك الآية القصيرة، ولهذا لم يجوز الصلاة إلا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة؛ لأن المعجز السورة، وأقصر السور ثلاث آيات يعني سورة الكوثر.

وهذا رأي أبي يوسف، ولكن أبا حنيفة قال: الواجب قراءة ما تيسر من القرآن، وبالآية القصيرة يحصل ذلك، فيتأدى فرض القراءة، وإن كان يكره الاكتفاء بذلك[2].

١٩٧ ـ وقد روى الإمام محمد عن ابن مسعود بعض القراءات التي لا أثر لها في التشريع، لأنها تختلف عن القراءة المتواترة اختلافاً لا علاقة له باستنباط الأحكام، وذلك مثل ما ذكره جامع مسانيد الإمام الأعظم[3] أن محمداً أخرج في نسخته عن أبي حنيفة أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في الوتر في الركعة الأولى **﴿سبح باسم ربك الأعلى﴾** وفي الثانية **﴿قل للذين كفروا﴾**[4]. هكذا في قراءة ابن مسعود، وفي الثالثة **﴿قل هو الله أحد﴾**.

ولكن هناك قراءات لابن مسعود أخذ بها محمد وغيره من فقهاء الأحناف وبنوا عليها بعض الأحكام الفقهية، ومن ذلك وجوب التتابع في صيام[5] كفارة اليمين،

(١) المبسوط جـ ١ ص ٣٧.
(٢) أصول السرخسي، جـ ١ ص ٢٨٠.
(٣) جـ ١ ص ٤١٥.
(٤) القراءة المتواترة **﴿قل يا أيها الكافرون﴾**.
(٥) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٨١.

مع أن القراءة المتواترة مطلقة غير مقيدة بالتتابع إلا أن قراءة ابن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

وفي الحدود يرى محمد ـ وهو رأي الشيخين ـ أن السارق تقطع يده اليمنى في المرة الأولى، فإن سرق ثانية **قطعت** رجله اليسرى فإن سرق بعد ذلك لم يقطع استحساناً، ولكن يعزر ويحبس حتى تظهر توبته، وحجتهم في هذا ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقراءة ابن مسعود، فقد روى الإمام محمد عن أبي حنيفة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن مسلمة، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إذا سرق الرجل قطعت يده اليمنى، وإن عاد قطعت رجله اليسرى، وإن عاد يحبس حتى يحدث خيراً، إني لأستحيي من الله أن أدعه ليست له يد يأكل بها ورجل يمشي عليها، ثم قال محمد: وبه نأخذ لا يقطع من السارق إلا يده اليمنى ورجله اليسرى، ولا يزاد على ذلك شيء، فإن كرر السرقة مرة بعد مرة يحبس حتى يحدث خيراً وهو قول أبي حنيفة[1].

وأما ما روي عن ابن مسعود في ذلك وهو قراءته «فاقطعوا أيمانهما» فهذه القراءة لا تتناول اليد اليسرى نصاً، كما أنها لا تتناول الرجل اليمنى، لأن الأصل أن ما يوجد من خلق الإنسان تذكر تثنيته بعبارة الجمع، قال الله تعالى **﴿فقد صغت قلوبكما﴾**[2] ويقال: ملأ بطونهما ولأن الجمع المضاف إلى الجماعة يتناول الفرد من كل واحد، فصار معنى الآية فاقطعوا يداً من كل سارق وسارقة. وكان ينبغي بمقتضى هذا ألا تقطع الرجل اليسرى فيهما، ويقول السرخسي: «إن قطعها ثبت بدليل الإجماع»[3].

١٩٨ ـ ولا خلاف بين الفقهاء في أن قراءة ابن مسعود[4] ـ وهي قراءة غير متواترة ـ لا تعد قرآناً تصح تلاوته في الصلاة، كما لا خلاف بينهم أيضاً في أن القراءة الشاذة، وهي التي رواها آحاد في عصر الصحابة والتابعين ليست قرآناً يحتج[5] به في

(١) جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ٢٢٢.
(٢) الآية: ٤ في سورة التحريم.
(٣) المبسوط جـ ٩ ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٤) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٧٩، والقراءة واللهجات للمرحوم الشيخ عبد الوهاب حمودة ص ٦٩.
(٥) أصول التشريع الإسلامي ص ٢٣.

الأحكام فعلى أي أساس قبل فقهاء الأحناف ـ دون غيرهم ـ قراءة ابن مسعود وبنوا عليها بعض الأحكام؟.

إنهم لم ينظروا إليها على أنها قراءة شاذة، لأنهم كسواهم من الفقهاء لا يأخذون بها، ولذلك رفضوا قراءة أبي بن كعب في آية صوم القضاء حيث قرأ «فعدة من أيام أخر» متتابعة لأنها قراءة شاذة لا تثبت الزيادة على النص بمثلها[١] فهل قبلوها إذن على أنها قراءة مشهورة تصح الزيادة بها على النص كالخبر المشهور تماماً؟ هذا ما يراه السرخسي في بعض تعليله لقبول هذه القراءة، ويرى أيضاً أنها بمنزلة خبر رواه ابن مسعود عن رسول الله ﷺ ، لأنه ما قرأ بها إلا سماعاً منه ﷺ وخبره مقبول في وجوب العمل به. ومعنى هذا أن قراءة ابن مسعود ليست مذهباً له أو رأياً، ولكنه أخذها عن رسول الله ﷺ سواء كانت قراءة أو خبراً.

ويدفع الغزالي وكذلك الآمدي حجة الأحناف في الأخذ بقراءة ابن مسعود بأنها غير متواترة، وبأن الرسول كان مكلفاً بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه، فالراوي له إذاً كان واحداً، إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد بين أن يكون خبراً عن النبي عليه السلام وبين أن يكون مذهباً له فلا يكون حجة، ولا يجوز العمل به، وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله ﷺ [٢].

١٩٩ ـ وعلى أية حال فإن الفقهاء والأصوليين في خلافهم مع الأحناف في قبول قراءة ابن مسعود بما تحتويه من نتائج تشريعية إنما يدورون في فلك الموضوعية العلمية التي تتغيا الحقيقة ما وسعها الجهد، أما بعض المستعربين فإنهم يذهبون إلى أن أبا حنيفة وأصحابه قد أقحموا رأيهم في النص القرآني بالتزيد عليه أحياناً، وهذا خطأ فما كان لأحد من المسلمين أن يستبيح لنفسه ذلك[٣]، ولكن آفة هؤلاء المستعربين تلمس المنافذ التي يستطيعون من خلالها بث آرائهم وأفكارهم ـ وهي في جملتها ـ ترمي إلى زعزعة المسلمين بتراثهم وعلمائهم، وبتر كل صلة لهم بهذا

(١) مناهج التشريع، ص: ٢٣.
(٢) انظر: المستصفى جـ ١ ص ١٠٢، والأحكام جـ ١ ص ٢٢٩.
(٣) مناهج التشريع، ص :٢٣٢.

التراث، ومن هنا يحرفون الآراء بوجه عام حتى وإن كانوا يفهمونها على حقيقتها.

٢٠٠ ـ وأما الأصل الثاني الذي اعتمد عليه الإمام محمد في استنباط الأحكام، فهو السنة، وهذا الأصل ـ باتفاق جميع الفقهاء ـ يلي في المرتبة الأصل الأول ـ وهو الكتاب الكريم، وحديث معاذ بن جبل حين أرسله الرسول ﷺ إلى اليمن أوضح دليل على ذلك[١].

ويطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير[٢]، والسنة ـ كما هو معلوم ـ تشرح القرآن، تفصل مجمله وتخصص عامه، وتقيد مطلقه، فهي خادمة له بتبيين مقاصده، والإعانة على تطبيق أصوله وقواعده[٣].

وتختلف السنة عن القرآن من حيث أن هذا كلام الله تعالى الموحى به إلى رسوله، المتعبد بتلاوته، والمنقول إلينا بالتواتر، فهو وحي بلفظه ومعناه، ومقطوع به جملة وتفصيلاً، ولكن السنة غير متعبد بلفظها وإن كانت وحياً بمعناها، ومقطوع بها جملة لا تفصيلاً[٤]، فهي لم تدون كما دون القرآن في عصر البعثة، وإنما بدأ تدوينها بعد نحو مائة عام من الهجرة.

٢٠١ ـ والسنة تنقسم بحسب روايتها إلى قسمين: متصلة السند، وغير متصلة السند، وينقسم الأول من حيث عدد رواته إلى ثلاثة أقسام: متواتر، ومشهور، وخبر آحاد.

والمتواتر هو ما رواه قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب، لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم إلى أن يتصل برسول الله ﷺ ، فيكون أوله كآخره، وأوسطه كطرفيه، وذلك نحو نقل أعداد الركعات، وأعداد الصلوات، ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك[٥].

وهذا النوع قطعي الثبوت عن النبي ﷺ ، فيفيد علماً يقيناً كالعلم الناشىء من

(١) انظر سابقاً فقرة: ٢١.
(٢) أصول الفقه للخضري، ص: ٢٣٦.
(٣) أصول التشريع الإسلامي ص: ٤٤.
(٤) المرجع السابق، ص: ٤٠.
(٥) أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٨٢، وانظر كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٦٠، والمستصفى جـ ١ ص ١٣٢ وشرح المنار للحافظ النسفي جـ ٢ ص ٤ ، وتدريب الراوي ص ١٨٩، وعلوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح ص ١٤٦ ط: جامعة دمشق.

العيان، وهذا رأي جمهور الفقهاء[١]. وذهب قوم إلى أن المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين، والطمأنينة عندهم ما اطمأن القلب إليه برجحان جانب الصدق مع احتمال أن يتخالجه شـك أو يعتريه[٢] وهم، إلا أن هذا قول باطل[٣].

والأحاديث المتواترة أكثرها سنن فعلية كالذي روي في كيفية الوضوء والصلاة والحج وغير ذلك مما يطلع عليه جمهور الناس فينقله جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب إلى أمثالهم، ثم ينقله عن هؤلاء مثلهم[٤].

وأما المتواتر من الأحاديث القولية، فمنها ما هو لفظي ومنها ما هو معنوي، والأول هو الذي رواه الجمع المذكور في أول السند ووسطه وآخره بلفظ واحد وصورة واحدة، ولكنه نادر وغير متفق عليه، وهو كما يقول ابن الصلاح «عزيز جداً بل لا يكاد يوجد»[٥].

ومن العلماء من يرى أن المتواتر اللفظي موجود وجـود كثرة في الأحاديث، ومن هؤلاء السيوطي، فقد ذكر في تدريب الراوي[٦] أنه ألف في هذا النوع من الأحاديث كتاباً لم يسبق إلى مثله أطلق عليه «الأزهـار المتناثـرة في الأخبار المتواترة».

والمتواتر المعنوي لا يشترط في روايته المطابقة اللفظية، وإنما يكتفى فيه بالتطابق في المعنى ولو اختلفت رواياته عن الجمع الذي يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب، وهو كثير جداً ومتفق عليه، وليس في وسع أحد إنكاره[٧].

وأما موقف محمد من السنة المتواترة فهو موقف جمهور الفقهاء في وجوب العمل بها والحكم على جاحدها بالكفر، يقول السرخسي: ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة[٨].

---

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٨٣، وانظر كشف الأسرار للبزدوي جـ ٢ ص ٣٦٠، الأحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ ٢ ص ٢٢.
(٢) أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٨٤.
(٣) كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣١٣.
(٤) أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٥.
(٥) علوم الحديث ومصطلحه، ص ١٤٨.
(٦) ص: ١٩١.
(٧) علوم الحديث ومصطلحه، ص: ١٤٩.
(٨) أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٩١.

ولهذا يرى هؤلاء العلماء الأحاديث المتواترة تجوز الزيادة بها على الكتاب لأنها كالمنصوص في القرآن[١].

٢٠٢ ـ والمشهور من السنة ما رواه من الصحابة عدد لا يبلغ حد التواتر، ثم تواتر في عهد التابعين وتابعيهم، ويقول عنه البزدوي: وهو اسم لخبر كان من الآحاد في الأصل، أي في الابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وقيل: هو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث، ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فإن عامة الأخبار اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة[٢].

وقد اختلف في حكم الحديث المشهور أو المستفيض، فذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن[٣].

وذهب أبو بكر[٤] الرازي وجماعة من الأحناف إلى أن المشهور كالمتواتر فيثبت به علم اليقين[٥]، ولكن بطريق الاستدلال لا بطريق[٦] العلم الضروري، لأن تواتر نقله من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب يوجب تعيين جانب الصدق في الطبقة الأولى من رواته، ولهذا سمي العلم الثابت به مكتسباً وإن كان مقطوعاً به[٧].

ويرى عيسى بن أبان أن المشهور لا يرقى إلى درجة المتواتر فهو دونه وفوق خبر الواحد، ومن ثم يوجب علم طمأنينة لا علم يقين[٨].

ويبدو أنه لا فرق بين هذا الرأي وذاك من ناحية العمل بالحديث المشهور، لأن

---

(١) كشف الأسرار جـ ١ ص ٨٢.
(٢) المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٦٨.
(٣) المصدر السابق.
(٤) أبو بكر الرازي هو أحمد بن علي المعروف بالجصاص إمام كبير، عرف بالزهد، وكان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، ولد سنة ٣٠٥هـ وتوفي سنة ٣٧٠ هـ من مصنفاته أحكام القرآن، وشرح مختصر الطحاوي وأصول الفقه (وانظر الجواهر المضيّة جـ ١ ص ٥٤ ـ ٨٥ والفوائد البهية ص ٢٧).
(٥) المصدر السابق وانظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٩٢.
(٦) أبو حنيفة، ص ٢٧٣.
(٧) أصول السرخسي جـ ١ ص: ٢٩٢.
(٨) المصدر السابق وكشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٦٨.

الكل يذهب إلى أن المشهور كالمتواتر في جواز الزيادة به على الكتاب، وتخصيص عامه وتقييد مطلقه.

قال السرخسي: ولكن مع هذا تجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الأخبار (أي المشهورة) لأن العلماء لما تلقته بالقبول والعمل كان دليلاً موجباً، فإن الإجماع من العصر الثاني والثالث دليل موجب شرعاً، فلهذا جوزنا به الزيادة على النص ولكن مع هذا بقي فيه شبهة توهم الانفصال، فلا يكفر جاحده[1].

٢٠٣ ـ ومع تباين الآراء حول الحديث المشهور من حيث دلالته أو حكمه فإن الإمام محمداً كان يرى أنه حجة كالمتواتر وإن لم يكن مثله تماماً في إفادة العلم اليقيني، ولذا يخصص به الكتاب ويزاد به على أحكامه، وهو مذهب الشيخين أيضاً، ومن ذلك مثلاً ما روي عن رسول الله ﷺ من النهي عن الجمع بين المرأة وخالتها أو عمتها[2]، فقد خصص هذا النهي عموم قوله تعالى: ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلكم**﴾..

وأما قول الرسول ﷺ: «والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة»[3]، فقد أثبت حد الرجم في حق المحصن، وهو زيادة على النص في قوله تعالى: ﴿**والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾.

٢٠٤ ـ والقسم الثالث من السنة المتصلة السند خبر الآحاد، وهو ما رواه عدد لا يبلغ حد التواتر في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين[4]، ويقول عنه البزدوي: وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً، ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر[5].

ولأن هذا الخبر دون المتواتر والمشهور ذهب جمهور العلماء إلى أن فيه شبهة من حيث اتصاله برسول الله ﷺ، ويحدد هذه الشبهة صورة ومعنى صاحب كشف الأسرار بقوله: أما ثبوت الشبهة فيه صورة فلأن الاتصال بالرسول عليه السلام لم

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٩٣، وانظر كشف الأسرار جـ ٢ ص: ٣٦٨.
(٢) الموطأ برواية محمد، ص: ١٧٧، وانظر أصول التشريع الإسلامي، ص: ٤٦.
(٣) كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٦٩، وانظر الموطأ ص ٢٤١.
(٤) أصول التشريع الإسلامي ص ٤٦.
(٥) أصول البزدوي جـ ٢ ص ٣٧٠.

يثبت قطعاً، وأما معنىً فَلأَنّ الأمة ما تلقته بالقبول[1].

ولهذا اختلف العلماء في هذا النوع من السنة، فقبله جمهورهم وأوجب العمل به بشروط معينة في الراوي والمروي على تباين بينهم في بعض هذه الشروط[2].

وذهب الخوارج والمعتزلة إلى إهمال خبر الآحاد وعدم العمل به، لأنه لا يفيد علماً مقطوعاً به، ولا عمل إلا من علم لقوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾[3]

٢٠٥ ـ ولست هنا في مجال عرض آراء الفقهاء وأدلتها حول حجية خبر الواحد. فقد بسطتها كتب الأصول قديماً وحديثاً[4]، ولكن يعنيني هنا فقط إبراز موقف الإمام محمد من هذا الخبر، ومدى اعتداده به في بناء الأحكام عليه.

والحقيقة الجلية التي تطالع كل من يقرأ فقه هذا الإمام هي أنه يعد خبر الواحد حجة في أمور الدين ما دام المخبر به ثقة[5]، وقد احتج لهذا بآثار كثيرة ذكرها في كتاب الاستحسان من الأصل، كما أشار إليها بعض علماء الأصول من الأحناف[6]، ومن هذه الآثار، خبر المغيرة بن شعبة في توريث الجدة، فقد جاءت إلى أبي بكر تسأله ميراثها فقال: ما لك في كتاب الله من شيء، وما علمنا لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: سمعت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال له أبو بكر: هل معك غيرك فجاء محمد بن مسلمة فشهد على مثل شهادة المغيرة، فأنفذ لها أبو بكر السدس.

ويروى أن عمر بن الخطاب طلب من أبي موسى الأشعري لما روى له عن رسول الله ﷺ: إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع من يشهد معه على ذلك، فجاء أبو سعيد الخدري، وشهد بأنه سمع هذا الحديث أيضاً.

(١) كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٧٠، وانظر أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٠٩، وقد فسر قول صاحب كشف الأسرار بما تلقته الأمة بالقبول، أي في الطبقة التي تلي التابعين.
(٢) أصول الفقه، ص: ١٠٩.
(٣) أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٧.
(٤) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٢٨، وكشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٧١. ونهاية السول جـ ٢ ص ٢٧٩ والأحكام للآمدي جـ ٢ ص ٦٨، والمستصفى جـ ١ ص ١٤٥ ـ ١٥٥، والإحكام لابن حزم جـ ١ ص ١١٩، وتيسير التحرير جـ ٣ ص ٨٢، وأصول الفقه للخضري ص ٢٥٢، وأصول التشريع الإسلامي ص ٤٧.
(٥) المبسوط جـ ١ ص ٨٧، جـ ١٧ ص ١٦٧
(٦) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٢٨، وكشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٧٠.

ويقول الإمام محمد في التعليق على هذين الخبرين بالنسبة لطلب أبي بكر وعمر شاهداً: إنما فعلاه للاحتياط والواحدي يجزي[1].

ولكن هل خبر الآحاد لدى الإمام محمد يحتج به في العمل دون الاعتقاد، أو بعبارة أخرى، يفيد العلم الظني الراجح، ولا يفيد العلم القطعي؛ نظراً لشبهة الاتصال فيه كما يرى جمهور الفقهاء، أو أنه يرى ـ كما يذهب البعض ـ ان هذا الخبر يوجب علم اليقين[2]؟

لقد راجعت ما روي عن الإمام محمد من آثار وآراء حول خبر الواحد، فلم أجد من بينها ما يصرح بأن هذا الخبر يوجب علم اليقين، وقد نصت بعض كتب الأصول على أن دعوى علم اليقين بخبر الواحد باطل، لأن المشهور لا يوجب هذا العلم فخبر الواحد أولى[3]، ومن ثم فإن الإمام محمداً يرى ما يراه جمهور الفقهاء في هذا الخبر من وجوب العمل به وإفادته الظن الراجح دون اليقين.

٢٠٦ ـ ويجب العمل بخبر الواحد لدى الإمام محمد إذا توافرت فيه شروط قبوله، وهي شروط في الراوي والمروي:

أما شروط الراوي فهي: الإسلام، والعقل، والضبط[4]، والعدالة، فلا تقبل رواية الكافر وإن كان مشهوداً له بالصدق، لأنه لا تعتمد روايته في باب الأخبار أصلاً[5]، كذلك لا تقبل رواية المجنون والمعتوه وأشباههما، وأيضاً غير البالغ ولو كان مميزاً، لعدم كمال عقله.

والضبط بمنزلة العقل، لأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق هذا إلا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع إلى حين يروي[6]، مع فهمه فهماً دقيقاً لما سمعه، وحفظه له حفظاً كاملاً لا تردد فيه، وثباته على ذلك كله من وقت السماع إلى وقت الأداء[7] ولو مر زمن طويل، ولذا لا تقبل رواية المغفل والمتساهل الذي

(١) المبسوط جـ ١٠ ص ١٦٦.
(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم جـ ١ ص: ١١٩ ـ ١٣٧.
(٣) شرح المنار جـ ٢ ص ١١.
(٤) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٤٥، وكشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٩٢.
(٥) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٧١.
(٦) المصدر السابق، ص ٣٤٥.
(٧) علوم الحديث ومصطلحه، ص ١٢٨.

يـجازف في الأمور ولا يبالي[1].

ويراد بالعدالة استقامة الراوي التامة في شؤون الدين، وسلامته من الفسق كله[2]، فمن كان فاسقاً أو ظنيناً بما يثلم مروءته لا تقبل روايته لعدم عدالته.

وأما مستور الحال وهو الذي لا يعرف عنه ما يؤكد عدالته، ولا ما يطعن فيها في الوقت نفسه[3]، أو ما كان عدل الظاهر خفي الباطن[4]، فالعدالة شيء زائد على مجرد التظاهر بالورع والدين[5]، فإن الإمام محمداً كان يراه كالفاسق[6] ترد روايته حتى تثبت عدالته، على حين كان شيخه أبو حنيفة يرى أن المستور بمنزلة العدل في رواية الأخبار، لثبوت العدالة له، ظاهراً بالحديث المروي عن رسول الله ﷺ، وعن عمر رضي الله عنه: المسلمون عدول بعضهم على بعض، ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم، ولكن محمداً لا يجوز هذا وكذلك أبو يوسف[7].

ومرد الخلاف بين أبي حنيفة والصاحبين حول خبر المستور يرجع كما تذكر كتب الأصول[8] ـ إلى أن الناس في زمن أبي حنيفة كانت العدالة فيهم غالبة فكان مستور الحال لذلك عـدلاً حتى يتبين جرحـه، ولكن فشا الكـذب في عصر الصاحبين، ولم تعد العدالة غالبة في الناس، فذهبا إلى ما ذهبا إليه أخـذاً بالاحتياط ودفعاً للمفسدة، وهذا ما يراه المحققون من الأصوليين[9] ـ وبـذا يكون ما جاء في الأحكام[10] للآمدي من أن أبا حنيفة وأتباعه يكتفون في قبول الرواية بظهور الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً غير صحيح على إطلاقه.

٢٠٧ ـ ويجب توافر الشروط السالفة كلها في الراوي ليكون خبر الواحد حجة يجب العمل

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٧٢.
(٢) علوم الحديث ومصطلحه ص ١٢٩.
(٣) مناهج التشريع في القرن الثاني ورقة/٢٥٢.
(٤) مقدمة ابن الصلاح ص ١٢١ ط: محمد راغب الطباخ وانظر تدريب الراوي ص ١١٥.
(٥) علوم الحديث ومصطلحه ص ١٣١.
(٦) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٧٠.
(٧) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٤٤، وكشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٨٨.
(٨) المصدر السابق.
(٩) علوم الحديث ومصطلحه ص ١٣١.
(١٠) جـ ٢ ص ١١٠.

به إذا كان هذا الخبر متعلقاً بحكم من أحكام الشرع التي هي واجبة لله علينا، سواء كانت مما لا يندرىء بالشبهات كالعبادات ونحوها، أو مما يندرىء بالشبهات كالحدود والكفارات، وأيضاً الأحكام التي تتعلق بحقوق العباد والتي فيها إلزام محض، ويشترك فيها أهل الملل، وإن كان يشترط مع الخبر في هذه الحالة عند القضاء به مرجحات أخرى كالعدد والأهلية وتعيين لفظ الشهادة، منعاً للتزوير وإسقاط الحقوق بالحيل ونحوها.

وأما إذا كان خبر الواحد في المعاملات التي تجري بين الناس أصلاً، وذلك كالأخبار بالوكالات والمضاربات، وعزل الوكيل، وسكوت البكر إذا أخبرت أن وليها قد زوجها، وكذلك الشفيع إذا أخبر ببيع الدار فلم يطالب بالشفعة، فإن الإمام محمداً كان يرى أن الاخبار في هذه الحالة حجة يجب العمل به إذا كان المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل، وهذا ما يراه أبو يوسف أيضاً، ولكن أبا حنيفة لا يأخذ بما يراه الصاحبان ويشترط العدالة أو العدد في هذا الخبر[1].

وقد رجح السرخسي[2] ما ذهب إليه الصاحبان مشيراً إلى التعامل بين الناس من لدن رسول الله ﷺ إلى عصره، مؤكداً أنهم لم يشترطوا العدالة فيمن يعاملونه، وأنهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك، لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين، لأن كل أحد لا يتمكن من إحضار عدل عند كل معاملة، فالأخذ بخبر الواحد غير العدل في المعاملات هو من باب الضرورة[3].

ولعل ظروف العصر التي جعلت الإمام محمداً يرفض خبر المستور أخذاً بالاحتياط، هي التي أملت عليه قبول خبر غير العدل في المعاملات دون غيرها من الأحكام؛ تيسيراً على الناس.

٢٠٨ ـ وأما شروط المروي فهي:

أولاً: ألا يعارضه ما هو أقوى منه من آية أو حديث متواتر أو مشهور، لأن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين، ولا يزاد به على الكتاب ويخصص عامه ويقيد مطلقه كالمتواتر والمشهور، فهو في درجة حجيته أدنى من الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة، وعند التعارض يجب تقديم الأقوى.

---

(١) أنظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٣٥ ـ ٣٣٧، والمبسوط جـ ٢٥ ص ٣١، وجـ ٢٧ ص ٤٠.
(٢) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٣٦.
(٣) كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٧٠.

ومن ذلك ما روى عن فاطمة بنت قيس[1] في نفقة المبتوتة، وهي التي طلقت ثلاثاً، قالت: طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى، ومعنى هذا أن المبتوتة لا نفقة لها في العدة ولا سكنى، وهو معارض بقوله تعالى: ﴿ اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ﴾ وبالحديث المشهور عن عمر بن الخطاب حين ذكر له حديث فاطمة هذا: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا ﷺ بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة..

ومن ذلك أيضاً خبر[2] القضاء بالشاهد واليمين، فقد قال الله تعالى: ﴿ **واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى** ﴾، وقال: ﴿ **اشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة** لله ﴾ فأوجبت الآيتان أن يكون الاستشهاد على هذا الوضع: رجلين أو رجلاً وامرأتين دون إشارة إلى يمين المدعي، ومن ثم رد محمد ما روي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد، لأنه خبر آحاد والأخذ به زيادة على كتاب الله، وهي تعدل النسخ لديه، والزيادة على الكتاب لا تقبل بهذا الخبر، فضلاً عن مخالفته للسنة المشهورة، وهي قول الرسول ﷺ، البينة على المدعي واليمين على من أنكر، فقد قصر هذا الحديث اليمين على من أنكر دون المدعي[3].

وعلق الإمام محمد على ما رواه عن الإمام مالك في القضاء بالشاهد واليمين قائلاً: بلغنا عن النبي ﷺ خلاف ذلك، ذكر ذلك ابن أبي ذئب عن ابن شهاب الزهري، قال: سألته عن اليمين مع الشاهد فقال: بدعة، وأول من قضى بها معاوية، وكان ابن شهاب أعلم عند أهل المدينة بالحديث من غيره، وكذلك ذكر ابن جريج أيضاً عن عطاء بن أبي رباح أنه قال: كان القضاء الأول لا يقبل إلا شاهدين فأول من قضى باليمين مع الشاهد عبد الملك بن مروان[4].

---

(١) انظر: المبسوط جـ ٥ ص ٢٠١، وأصول السرخسي جـ ١ ص: ٣٦٥ وجامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٥٨، وأصول التشريع الإسلامي ص ٥١.
(٢) أصول السرخسي جـ ١ ص: ٣٦٧، والنكت الطريفة، ص: ١٥٥، واختلاف الفقهاء، ص: ٦٨.
(٣) انظر: جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ٢٧٠، والنكت الطريفة ص ١٥٥.
(٤) الموطأ ص ٣٠١، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ١٣.

٢٠٩ ـ ثانياً: ألا يخالف أصلاً تشريعياً عاماً متفقاً عليه مستنبطاً من النصوص الشرعية المختلفة، ومن ذلك حديث المصراة[1]، فقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «من اشترى مصراة فهو فيها بالخيار إن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر».

هذا الحديث رده الإمام محمد ولم يعد التصرية عيباً يثبت به الخيار للمشتري ولكن له أن يرجع بالنقصان لوجود ما يمنع الرد؛ لأن هذا الحديث وإن سلم إسناده، كما أثبت ذلك المرحوم الشيخ الكوثري ـ ومجرد سلامة إسناد الحديث ليس بكاف في الأخذ بظاهره ـ قد خالف الأصول العامة، فضلاً عن مخالفته عموم كتاب الله في ضمان العدوان بالمثل[2]، والسنة النبوية في نصها على أن الخراج بالضمان[3].

وأما عن مخالفة حديث المصراة للأصول المتفق عليها فإن صاحب النكت الطريفة ذكر أن هذا الحديث يشتمل على ثماني مخالفات لتلك الأصول تقضي بترك العمل بظاهره منها وأنه أوجب الرد من غير عيب ولا شرط، وبعد ذهاب جزء من المبيع، وأوجب البدل مع قيام المبدل، وقدر بالتمر والطعام، والمتلفات إنما تضمن بالمثل والقيمة وجعل الضمان بالقيمة مع أن اللبن مثلي[4].

٢١٠ ـ وفي هذا الحديث وغيره من الأحاديث الآحادية التي لم يأخذ بها الأحناف مجال فسيح للقول بين الفقهاء، نجم عنه اختلاف بينهم في كثير من الأحكام والآراء نقول ومصدر هذا هو ترجيح فقهاء الأحناف الثلاثة ـ أعني أبا حنيفة وأبا يوسف

(١) التصرية عبارة عن حبس اللبن في الضرع مدة من الزمان، قصداً إلى إيهام الناظر بكثرة اللبن.

(٢) قال تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ الآية ١٩٤/ البقرة.

(٣) يذهب الإمام ابن القيم إلى أن حديث الخراج بالضمان لا يعارض حديث المصراة لأن الولد واللبن لا يسمى خراجاً، وإنما الخراج كسب العبد وأجر الدابة، وحاول أن ينفي فكرة قياس اللبن على معنى الخراج كما يراه بجامع كونهما من الفوائد، وحاول أيضاً أن ينفي مخالفة حديث المصراة للقياس، وذهب إلى أن هذا الحديث موافق لأصول الشريعة وقواعدها (انظر اعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٣٦ ـ ٣٣٨) ولكن قصر معنى الخراج على ما ذهب إليه ابن القيم غير مسلم، لأن خراج الشيء منافعه وكل ما خرج منه من در وولد ونحوه (الضمان في الفقه الإسلامي لأستاذنا الجليل الأستاذ الشيخ علي الخفيف ص ٤) فمن ابتاع مصراة استحق منافعها من لبن ونحوه لأنها في ضمانه وإذا هلكت هلكت من ماله، وعلى هذا يعارض حديث المصراة حديث الخراج بالضمان فضلاً عن مخالفته للأصول المتفق عليها خلافاً لما يراه الإمام ابن القيم.

(٤) النكت الطريفة ص ٩٠، وانظر المبسوط جـ ١٣ ص ٣٩، والجواهر المضيّة جـ ٢ ص ٤١٨، وتأسيس النظر ص ٧٧، واختلاف الفقهاء ص ٧٣.

ومحمداً ـ العمل بالأقوى في درجة ثبوته وحجيته على غيره، والنظر إلى خبر الآحاد على أنه دون المتواتر والمشهور في جواز تخصيص الكتاب والزيادة به على أحكامه كما ذهب كثير من الفقهاء.

وما ذكره السرخسي[1] من أن خبر الواحد إذا خالف الكتاب لا يقبل لما روي عن الرسول ﷺ: «تكثر الأحاديث لكم بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه، واعلموا أنه مني، وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بريء» فغير مسلم، لأن هذا الحديث طعن في صحته كثير[2] من العلماء وأكد بعض المحدثين أنه من وضع الزنادقة[3]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السنة الصحيحة لا تخالف القرآن بحال، ورفض خبر الآحاد كما أومأت آنفاً قام لدى فقهاء الأحناف الثلاثة على فكرة أن النصوص التي تخصص غيرها أو يزاد بها عليها لا بد أن تكون في درجة هذه النصوص إثباتاً وحجة، وهذا ما لا يتوافر في خبر الآحاد بالنسبة للكتاب والسنة المتواترة والمشهورة، فليس الأمر إذن أمر عرض على الكتاب ولكنه موازنة بين الأدلة وترتيب حجيتها؛ طوعاً لمقاييس خاصة كان يمكن لو لم يأخذ بها هؤلاء الفقهاء ألا يردوا كثيرا من أخبار الآحاد.

٢١١ ـ وإذا كان قد أخذ على فقهاء الأحناف[4] أنهم قبلوا خبر الآحاد في بعض الحالات، وخصصوا به الكتاب، فإن الواقع أن الأمر لا يمكن أن يصور على أنه تناقض وتعارض، وعلى أن مقياس قبول خبر الواحد لديهم ليس مطّرداً، وإنما يبدو أن شهرة الحديث أو عدم شهرته تختلف بين الفقهاء لا من حيث المقياس الذي تخضع له، ولكن من حيث تحققه لدى فقيه دون آخر، فقد يكون الحديث مشهوراً عند فقيه على حين يكون خبر آحاد عند آخر، فالمعروف أن الصحابة لم يكونوا جميعاً سواء في إحاطتهم بالسنة، وأنهم انتشروا في الأمصار وروى عنهم التابعون فكان أن عرفت أحاديث أو اشتهرت في مصر دون مصر، وكان هذا من أسباب الخلاف بين الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين[5]، فلما جمعت السنة، واستقرت المذاهب وثار الجدل بين أتباعها لم يكن جدلاً علمياً خالياً من شوائب

(١) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٦٥.

(٢) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٣١.

(٣) انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٩٧.

(٤) انظر اختلاف الفقهاء ص ٦٩.

(٥) المصدر السابق، ص: ٥٦.

العصبية وليس أدل على ذلك ما روي عن أبي الحسن الكرخي(١): «وكل نص جاء بخلاف ما روي عن أبي حنيفة وأصحابه فهو إما منسوخ أو مؤول» ولا جدال في أن هذا خطأ وباطل من القول ويخالف ما روي عن هؤلاء الأئمة أنفسهم.

ولأن الجدل بين أتباع المذاهب كان يتغيّا الانتصار للمذهبية، فقد أضفى على موقف أبي حنيفة وصاحبيه من خبر الآحاد ضباباً من التناقض والتشويه، وكأنه موقف لا يخضع لقاعدة أو نظرية، والأمر في الواقع غير ذلك.

٢١٢ ـ ثالثاً: ألا يخالف الصحابي(٢) الذي روى خبر الواحد مضمون روايته في علمه وفتواه، لأن مخالفته له ـ مع أنه هو الذي رواه ـ تدل على أنه علم شيئاً سوغ هذه المخالفة من نسخ، أو معارضة بما هو أرجح، أو تخصيص أو نحو ذلك..

والحقيقة أن هذا الشرط أو المقياس بالنسبة للإمام محمد غير واضح تماماً أنه كان يأخذ به على العكس مما روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف في هذا، فمثلاً يرد الشيخان ما روى عن السيدة عائشة رضي الله عنها «لا نكاح إلا بوليّ» لأنها عملت بخلافه بعد الرواية فقد زوجت ابنة أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب بالشام، فلما رجع غضب وقال: أمثلي يصنع به هذا ويفتات عليه في بناته؟ فقالت السيدة عائشة رضي الله عنها: أوترغب عن المنذر؟ ورضي أخيراً عبد الرحمن وقال لأخته: ما كنت أرد أمراً قضيتيه(٣)..

وكان من نتيجة رد ذلك الحديث أن الشيخين يريان جواز النكاح بغير ولي، وإن كان أبو يوسف يذهب إلى توقف العقد على إجازة الولي، دفعاً للضرر عن نفسه، ولكن تصرف المرأة في حق نفسها صحيح إذا باشرت العقد، بحيث إذا قصد الولي بمعارضته الإضرار بها إذا كان الزوج كفؤاً لها لم يصح فسخه(٤).

٢١٣ ـ وأما رأي الإمام محمد في هذا، فقد ذكر في الموطأ(٥) أنه لا نكاح إلا بولي، فإن

---

(١) هو عبيد الله بن الحسين أبو الحسن الكرخي ولد بالكوفة سنة ٢٦٠ هـ وتوفي ليلة النصف من شعبان ببغداد سنة ٣٤٠، انتهت إليه في عصره رياسة أصحاب أبي حنيفة بالعراق، له رسالة في الأصول (وانظر الجواهر المضيّة جـ ١ ص ٣٣٧).

(٢) مناهج التشريع في القرن الثاني ص ٢٥٨.

(٣) المبسوط جـ ٥ ص ١٢.

(٤) المبسوط جـ ٥ ص ١٣.

(٥) ص ١٨١.

تشاجرت هي والولي فالسلطان ولي من لا ولي له.

وجاء في المبسوط(١) عن أبي رجاء بن أبي رجاء قال: سألت محمداً عن النكاح بغير ولي فقال: لا يجوز، قلت: فإن لم يكن لها ولي، قال: يرفع أمرها إلى الحاكم ليزوجها فقلت: فإن كانت في موضع لا حاكم في ذلك الموضع قال: يفعل ما فعل سفيان رحمه الله تعالى: قلت: وما فعل سفيان؟ قال: ولّى أمرها رجلاً ليزوجها. ثم عقب السرخسي على هذا قائلاً: قد صح رجوع محمد إلى قول أبي حنيفة في النكاح بغير ولي..

ولا يمكن التسليم بأن محمداً رجع عن قوله في النكاح بغير ولي، فقد ذكرت بعض كتب الأصول أن من مذهب محمد العمل بالحديث مع إنكار الراوي له، لأن راوي الخبر قد ينساه، ولكن رواته عنه يروونه، وهذا مذهب الشافعي أيضاً(٢)، على حين لا يعمل الشيخان بالحديث إذا أنكره راويه، ومن ذلك ما روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل». ثم روي أن ابن جريج سأل ابن شهاب عن هذا الحديث فلم يعرفه، ومن ثم لم يقم به الحجة عند الشيخين(٣).

ويقول فخر الإسلام البزدوي(٤): ويجوز أن يكون قول محمد رحمه الله في هذا الأصل على خلاف قولهما أن يكون على وفاقه إلا أنه لم يجوز النكاح بغير ولي، لأحاديث أخر وردت فيه.

والذي يعنينا من تعليق البزدوي أنه يؤكد أن محمداً لم يرجع عن قوله في النكاح بغير ولي سواء وافق الشيخين في العمل بالحديث مع إنكار راويه، أو خالف. والصحيح أن محمداً يعمل بالحديث مع إنكار راويه، وهذا يجعل شرط عدم عمل الصحابي بما رواه بالنسبة لمحمد غير لازم.

---

(١) جـ ٥ ص ١٤، وانظر جـ ٤ ص ١٥.

(٢) انظر أصول السرخسي جـ ٢ ص ٣، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٦٢، وشرح المنار جـ ٥ ص ٤٤ ـ ٤٧. والأحكام للآمدي جـ ٢ ص ١٥١/١٥٢.

(٣) أصول السرخسي جـ ٢ ص ٣، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٦٢.

(٤) المصدر السابق.

٢١٤ ـ رابعاً: ألا يكون موضوع خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، إذ لو كان كذلك لذاع واشتهر، فعدم ذيوعه مع الحاجة العامة إلى معرفته يورث شكاً في صحته، ويقول السرخسي[١]: فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى، فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة، وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ.

وهذا الشرط أو المقياس يذكر الآمدي[٢] أنه غير مقبول عند الأكثرين؛ خلافاً للكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة. فهل الإمام محمد من هؤلاء الأصحاب الذين لا يقبلون خبر الواحد فيما تعم به البلوى؟ إن كتب الأصول لا تنص على ذلك، غير أن الفروع الفقهية التي توردها في معرض التدليل على رفض هذا الخبر يمكن أن تعطي أن الإمام محمداً يرى هذا الشرط في قبول خبر الواحد.

ومن ذلك خبر وجوب الوضوء من مس الذكر، فقد تفردت بروايته صحابية اسمها بسرة بنت صفوان مع عموم الحاجة إلى معرفته، والقول بأن النبي خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه، ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه محال[٣]

والإمام محمد نص في الآثار والموطأ وغيرهما من مؤلفاته على أنه لا وضوء من مس الذكر، وقد ساق في الموطأ ستة عشر أثراً لإثبات ذلك[٤].

ومن تلك الفروع وجوب التسمية جهراً مع قراءة الفاتحة في الصلاة، فقد روي عن أبي هريرة أنه ﷺ كان يجهر بالتسمية في الصلاة، ولكن الأحناف والحنابلة خالفوا الجمهور في وجوب التسمية جهراً لعدم اشتهار هذا الخبر مع وروده فيما تعم به البلوى، فإن الصلاة مطلوبة من جميع المسلمين، وقد حضر صلاته ﷺ الجم الغفير، وتكررت في كل يوم، وقد قال ﷺ «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فلو كان ذلك مطلوباً لاستفاض الخبر واشتهر وبخاصة عن طريق العمل»[٥]

(١) أصول السرخسي جـ١ ص ٣٦٨.
(٢) الأحكام جـ٢ ص ١٦١.
(٣) أصول السرخسي جـ١ ص ٣٦٨.
(٤) الموطأ ص ٣٥ وانظر جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ١ ص ٢٤٩.
(٥) اختلاف الفقهاء ص ٧١.

وذكر الإمام محمد في الآثار أنه يأخذ بقول أبي حنيفة في عدم وجوب الجهر بالبسملة مع الفاتحة في الصلاة[١].

وهناك فروع أخرى من هذا القبيل[٢] يذهب فيها الإمام محمد إلى ما يذهب إليه شيخه أبوحنيفة وغيره من أئمة المذهب، لعدم أخذهم بخبر آحادي مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته.

والذي يمكن استخلاصه من هذا ان الإمام محمداً كان يرى أن من شرط قبول خبر الواحد ألا يرد فيما تعم به البلوى.

٢١٥ ـ هذه أهم الشروط التي تذكرها كتب الأصول لقبول خبر الواحد من حيث مضمونه، أو موضوعه، وقد اتضح منها أن الإمام محمداً كان يشترط ألا يعارض هذا الخبر ما هو أقوى منه، وألا يرد فيما تعم به البلوى، وأما شرط عمل الراوي بغير ما رواه فإن ما نقل عن الإمام محمد غير واضح فيه، ومن ثم لا يمكن الجزم بأنه كان يأخذ به، وربما كان أخذه بالحديث مع إنكار راويه مرشحاً لترجيح عدم اشتراطه في العمل بالحديث أن يعمل الراوي بغير ما رواه.

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام محمداً لم يكن يشترط في قبول خبر الآحاد وأن يكون راويه[٣] فقيهاً وإن كان الرواة ليسوا جميعاً في درجة واحدة لديه، فهم درجات متفاضلة وهذا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء والمحدثين[٤]، كما أن هذا الإمام لم يكن يعرض خبر الآحاد على القياس، فإذا وافقه أخذ به وإذا خالفه أعرض عنه.

٢١٦ ـ والعلاقة بين خبر الآحاد والقياس لدى أبي حنيفة وأصحابه تضاربت أقوال علماء الأصول فيها، فبعضهم ذهب إلى أن أبا حنيفة وأصحابه يقدمون هذا الخبر على القياس إذا رواه صحابي اشتهر وعرف بالفقه والنظر، فإن كان الراوي ليس كذلك فإن وافق خبره القياس عمل به، وإن خالف القياس لم يترك إلا للضرورة وانسداد

(١) انظر جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ١ ص ٣١٨.
(٢) انظر أصول السرخسي جـ١ ص ٣٦٨، وكشف الأسرار جـ٣ ص ١٧.
(٣) جاء في الجواهر المضيّة جـ٢ ص ٤١٨، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أنه قول محدث. (وانظر كشف الأسرار جـ٢ ص ٣٨٣).
(٤) مناهج التشريع، ص ٢٦٢.

باب الرأي[١] وجاء في تيسير التحرير[٢]:

«إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثر، منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد» ومعنى هذا أن أبا حنيفة يقدم خبر الآحاد على القياس مطلقاً سواء أكان الراوي فقيهاً أم غير فقيه وسواء انسد باب الرأي أم لم ينسد باب الرأي[٣].

ولكننا إذا تركنا هذه الأقوال المتعارضة والتي تنبىء عن اجتهاد أصحابها في الفروع الفقهية التي أثرت عن أبي حنيفة وأصحابه، ورجعنا إلى ما روي عن هؤلاء الفقهاء نجد أنهم كانوا لا يعرضون خبر الواحد على القياس، ولا يقدمون القياس عليه، وقد حرر هذه القضية بعض المعاصرين[٤] بالنسبة لأبي حنيفة وأكدوا أن هذا الإمام لم يكن يعرض خبر الواحد على القياس.

وأما الإمام محمد فقد قال في الأصل[٥]: أرأيت رجلاً توضأ ونسي المضمضة والاستنشاق أو جنباً فنسي المضمضة والاستنشاق، ثم صلى، قال: أما ما كان في الوضوء فصلاته تامة وأما ما كان في غسل الجنابة أو طهر حيض فإنه يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة، قلت: من أين اختلفا، قال: هما في القياس سواء إلا أنا ندع القياس للأثر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنه.

وقال في رده على أهل المدينة حين رأوا أن القهقهة في الصلاة تبطل الصلاة ولا تنقض الوضوء: لولا ما جاء من الآثار كان القياس على ما قال أهل المدينة، ولكن لا قياس مع أثر، وليس ينبغي إلا أن ينقاد للآثار[٦].

وكان الإمام مالك[٧] يرى أن من سبقه الحدث بغير قصده وهو في الصلاة فانصرف وتوضأ فإنه يبني على صلاته، ثم رجع عن هذا وذهب إلى أن

(١) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٣٨ - ٣٤٢.
(٢) جـ ٣ ص ١٦.
(٣) أبو حنيفة، ص: ٢٨٦.
(٤) انظر أبو حنيفة ص ٢٨٠ - ٢٩٨، ومناهج التشريع ص ٢٦٥.
(٥) ورقة/ ١٠، وانظر أيضاً ورقة/٣. والمبسوط جـ ١ ص ٧٧.
(٦) الحجة ص ٢٠٤.
(٧) المبسوط: جـ ١ ص ١٦٩.

عليه استقبال الصلاة بعد الوضوء، وأخذ الإمام محمد على إمام أهل المدينة رجوعه هذا، لأنه رجوع من الآثار إلى القياس وهو يترك بها.

ووجه القياس في هذه المسألة أن الطهارة شرط بقاء الصلاة كما هو شرط ابتدائها، فكما لا يتحقق شروعه في الصلاة بدون هذا الشرط فكذلك بقاؤه.

وأما الآثار فقد روي عن السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ قال: من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم، وروي عن أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن عباس أنهم بنوا على الصلاة بعد الوضوء دون الاستقبال[١].

وهذا يدل على أن الإمام محمداً ما كان ينظر إلى القياس إذا صح الأثر لديه، مهما يكن الأصل المقيس عليه، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع، وفي رأيي أن المتأخرين من الفقهاء ذهب بهم اجتهادهم في الآراء والفروع الفقهية التي نقلت عن أئمة المذهب إلى تلك التقسيمات المختلفة للقياس، طوعاً لأصله وعلته، وأنهم حاولوا بيان الصلة بين خبر الواحد، وهذه التقسيمات التي ذهبوا إليها، ولكن أئمة الفقهاء - فيما يبدو - لم يدر بخلدهم شيء من تقسيمات هؤلاء العلماء، وكان كل إمام يأخذ بالحديث إذا ثبتت صحته عنده دون أن يقدم عليه رأياً أو اجتهاداً، والآراء في ذلك أشهر من أن تذكر[٢].

٢١٧ - وأما القسم الثاني من السنة من حيث روايتها فهي السنة غير المتصلة السند، وتسمى المرسلة[٣] لعدم تقيدها بذكر الواسطة بين الراوي والمروي عنه، وإن كان هناك تباين بين المحدثين والأصوليين في تعريف المرسل من الحديث.

فعلماء الحديث يعرفون المرسل بأنه قول التابعي، قال رسول الله ﷺ كذا والتابعون جميعاً في ذلك سواء، وخص بعضهم التابعي الذي أدرك جماعة من الصحابة وجالسهم. فالمرسل إذن لدى المحدثين هو ما سقط منه الصحابي الذي بين الرسول ﷺ والتابعي[٤].

(١) المبسوط جـ ١ ص ١٦٩.
(٢) انظر اختلاف الفقهاء، ص ٥٧.
(٣) كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢.
(٤) اختلاف الفقهاء ص ٦٧.

ويعرف علماء الأصول المرسل بأنه قول غير الصحابي قال رسول الله ﷺ والتابعي وغيره في ذلك سواء، فإن كان المتروك واحداً سمي الحديث منقطعاً، وإن كان أكثر سمي معضلاً، وعلى هذا يكون كل من المنقطع والمعضل من أقسام المرسل عند الأصوليين[١].

ومن المرسل ما رواه بعض الصحابة عن الرسول ﷺ دون أن يسمعه منه وإنما حدثه به صحابي آخر، وهذا ما لا خلاف في حجيته بين العلماء[٢]، ولكن الخلاف في المرسل بغير هذا المعنى، وهو الذي أشرت إلى تعريفه لدى المحدثين والأصوليين. فأبو حنيفة ومالك وأحمد يرون الأخذ بمرسل القرون الثلاثة الأولى؛ لأن الثقات من التابعين قد أرسلوا وقبل ذلك منهم، ولقد قيل إن رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين[٣].

ويأخذ الإمام الشافعي بالمرسل إذا كان الذي أرسله من كبار التابعين، وتأيد حديثه بآية أو سنة مشهورة إذا اشتهر العمل به من السلف أو اتصل من وجه آخر[٤].

وأما أهل الظاهر فهم يرفضون المرسل أصلاً [٥].

٢١٨ - فما هو موقف الإمام محمد من هذا الحديث؟

ذكر الشافعي في كتاب الرد على[٦] محمد بن الحسن وهو في معرض مناقشته في دية أهل الذمة قال: أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبي حسين عن عطاء وطاوس ومجاهد والحسن أن النبي ﷺ قال في خطبته عام الفتح: «لا يقتل مسلم بكافر» قال: هذا مرسل. ثم ذكر بعد هذا، قلنا: أفتقبل عن الزهري مرسله عن النبي ﷺ أو عن أبي بكر أو عن عمر أو عن عثمان فنحتج عليك بمرسله، قال: ما يقبل المرسل من أحد وأن الزهري لقبيح المرسل.

---

(١) اختلاف الفقهاء /٦٧.

(٢) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٥٩.

(٣) اختلاف الفقهاء، ص ٩٧.

(٤) انظر الرسالة ص ٤٦١، وأصول السرخسي جـ ١ ص ٣٦٠، واختلاف الفقهاء ص ٩٨، وأصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص: ١١١.

(٥) كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢.

(٦) الأم جـ ٧ ص ٢٧٧.

لقد روى الإمام محمد في الأصل[١] والآثار[٢] والحجة[٣] بعض الأحاديث التي لم يتصل سندها، وأخذ بها، وكان أحياناً لا يذكر الإسناد كاملاً، وإنما يكتفي بقوله: محمد عن أبي حنيفة عن[٤] شيخ له يرفعه إلى النبي ﷺ، وهذا يدل على أنه كان يأخذ بالمرسل، وأنه كان لا يفرق بين إرسال التابعي، وإرسال تابع التابعي، ما دام المرسل مستوفياً لشروط الراوي عنده، وما دام مضمونه لا يتعارض مع مقاييسه السابقة[٥].

ونصت كتب أصول الأحناف على أن مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول علمائهم[٦]، فما ذكره الشافعي يتعارض إذن مع موقف محمد من الحديث المرسل، كما لا يتسق مع رأي هذا الإمام في ابن شهاب، فقد جاء في الموطأ أن الإمام محمداً يعد الزهري[٧] من أفقه أهل المدينة وأعلمهم بالرواية[٨]، وهذا ما أطبقت عليه[٩] كلمة العلماء في ابن شهاب، فقد أجمعوا على إمامته في الفقه والحديث، وعلى أنه كان من أحفظ أهل زمانه وأحسنهم سياقاً لمتون الأخبار فكيف يكون مع هذا قبيح الإرسال؟

ولكن الواقع أن الشافعي أجل من أن يضع على محمد مثل هذا، كما أن محمداً أجل من أن يجادل الشافعي بغير ما يؤمن به، فما عرف النفاق العلمي في حياته، وما كان وكده في مناقشاته إلا إظهار الحق دون أن تستهويه رغبة الفلج على مناظره

---

(١) الورقة/٥٤.

(٢) انظر باب المزارعة من كتاب الآثار، والنكت الطريفة، ص ١٤٦.

(٣) الحجة، ص ٢٩٠.

(٤) انظر جامع مسانيد الإمام الأعظم، جـ: ١ص ٩٠، ٩١، ٩٣، جـ ٢ ص ١١١ والأصل ورقة: ٥٤.

(٥) مناهج التشريع، ص: ٢٧٠.

(٦) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٦٠، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٤، وشرح المنار، جـ ٢، ص: ٢٥ - ٢٧.

(٧) هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة القرشي الزهري المدني، ولد سنة ٥٠ هـ على الأرجح، وطلب الحديث في أواخر عصر الصحابة وسمع من بعضهم، وروى عنهم كما روى عن كبار التابعين، وكان ثقة حافظاً فقيهاً غزير العلم. (انظر: تهذيب التهذيب جـ ٩ ص ٤٤٥، وحلية الأولياء جـ ٣ ص ٣٦٠، والسنة قبل التدوين، ص: ٤٨٩).

(٨) الموطأ ص ٢٣٩، ٢٥٤.

(٩) انظر: السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص: ٤٩٨، الطبعة الأولى.

بالحق أو بالباطل، فهل وضع هذا أحد رواة الأم، أو فقيه شافعي متأخر؟.

إن كتاب الأم لم يتفق المؤرخون[١] والعلماء على نسبته إلى الإمام الشافعي وإن كان يمثل فقهه بوجه عام، كما لم يتفق الذين ذهبوا إلى أن هذا الكتاب من تأليف الشافعي على أنه ألفه في العراق أو في مصر، ومن ثم اختلف في أنه من كتبه القديمة أو الجديدة، وهذا يرشح أن يكون ما جاء في كتاب الرد على محمد بن الحسن من أنه لا يقبل المرسل من أحد، وأن الزهري قبيح الإرسال محل شك ثم إن ما ثبت من أخذ محمد بالحديث المرسل، ورأيه في الزهري يجعل هذا الشك يرقى إلى درجة قد تبلغ اليقين في قبول المرسل عند محمد.

والخلاصة أن محمداً يأخذ بالمرسل، ما دامَ الراوي ثقة وما دام هذا الحديث لا يناقض كتاباً أو سنة متواترة أو مشهورة أو مقرراً تشريعياً عاماً.

٢١٩ ـ هذا هو منهج محمد في قبول السنة، وهناك بعض المسائل التي تتصل بهذا المنهج، ولها تأثيرها في فقهه وهي:

١ ـ المفاضلة بين الرواة.

٢ ـ موقفه من الأخبار المتعارضة.

٣ ـ العمل بالحديثين ما أمكن.

٤ ـ الضبط بين السماع والكتابة.

٢٢٠ ـ أسلفت أن مما لا خلاف فيه بين الفقهاء أن الرواة ليسوا جميعاً في درجة واحدة، وإنما هم درجات متفاوتة متفاضلة، غير أن الفقهاء، يختلفون في أسباب هذا التفاضل، لاختلاف أنظارهم، ولأن أهل كل مصر عولوا على من نزل بهم من الصحابة، فهم لديهم أعلم بالرواية وأوثق من غيرهم.

وكان الإمام محمد يفاضل بين الرواة بالفقه وطول الصحبة، ففي باب «تكبيرات العيدين من الحجة»[٢]، روى أن أهل المدينة يذهبون إلى أن التكبير في الركعة الأولى سبع والثانية خمس، ولكن أبا حنيفة يذهب إلى أن التكبير تسع في الركعتين، خمس في الأولى، وأربع في الثانية فيهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا

(١) انظر بحث المرحوم الشيخ حسين والي عن «كتاب الأم وما يحيط به» منشور في مجلة الأزهر المجلد الرابع ص ٦٥٧ ـ ٦٨٨.

(٢) ص: ٨٤.

الركوع، ثم قال: قول أهل المدينة هو قول أبي هريرة، ولا نعلم أهل المدينة رووه عن أحد غيره، وأما رأي أبي حنيفة فهو قول ابن مسعود، وهو أحق أن يؤخذ به من قول أبي هريرة.

وقال في الموطأ[١] بعد أن روى عن مالك رأي أهل المدينة عن أبي هريرة: اختلف الناس في التكبير في العيدين، فما أخذت به فهو حسن، وأفضل ذلك عندنا ما روي عن ابن مسعود.

ولا شك في أن تفضيل أو ترجيح ما روي عن ابن مسعود، لأنه ـ فضلاً عن أنه أستاذ مدرسة الكوفة الأول ـ أفقه من أبي هريرة[٢].

٢٢١ ـ وأما عن موقفه من الأخبار المتعارضة أو المختلفة، فإنه كان يرجح بينها بمراعاة الاحتياط إما عن طريق كثرة الرواة أو الأخذ بما هو أشهر بالحق وأوثق في الرواية، فقد ذكر السرخسي[٣] أنه عند تعارض الأخبار في المسألة الواحدة، فإن محمد بن الحسن كان يذهب إلى المفاضلة بينها، من حيث عدد الرواة وحريتهم أو عبوديتهم في كل منها «ولهذا رجح قول الاثنين على قول الواحد فيما إذا أخبر واحد بطهارة الماء أو بحلّ الطعام والشراب واثنان بالنجاسة أو بالحرمة، ومن هذا النوع من الترجيح ما ذكره في السير الكبير قال: أهل العلم بالسير ثلاث فرق: أهل الشام وأهل الحجاز وأهل العراق، فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد.

ولا يذهب الشيخان إلى هذا، فكثرة العدد لا تكسب الحجة قوة في رأيهما، وقد انتصر السرخسي لهما، بيد أن انتصاره قام على أساس أن الترجيح بكثرة العدد يعني توهين حجية خبر الواحد مطلقاً، وذلك ما لا يرمي إليه محمد حين رجح بكثرة العدد، فمما لا جدال فيه أن قول الجماعة أقوى في الظن، وأبعد من السهو، وأقرب إلى إفادة العلم من قول الواحد، لأن خبر كل واحد يفيد ظناً، ولا يخفى أن الظنون

(١) ص: ٨٩.

(٢) انظر في التفضيل بكثرة الصحبة والعلم بالرواية الحجة، ص: ٢٦٠، في باب الخطأ والنسيان والسهو، وص: ٧٢، في باب المسح على الخفين، وص: ٢٤٧، في باب إفلاس الغريم.

(٣) أصول السرخسي جـ ٢ ص: ٢٤، وانظر كشف الأسرار جـ ٣ ص: ١٠٢، وانظر شرح السير الكبير جـ ١ ص: ٢٣٠.

المجتمعة كلما كانت أكثر، كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع»[1].

وقال الإمام محمد إنما ينبغي أن ينظر إذا جاء الحديثان المختلفان إلى أشهرهما بالحق فيؤخذ به ويترك ما سوى ذلك[2].

وقال في باب الوتر من كتاب الحجة: قد جاءت في الوتر أحاديث مختلفة فأخذنا بأوثقها، فرأينا أن يوتر بالأرض ولا يوتر على بعيره، لأن الفقهاء شددوا في الوتر ما لم يشددوا في غيرها من الصلوات سوى الصلوات الخمس، فقال بعضهم، سنة لا ينبغي تركها، وقال بعضهم: واجبة، ورووا في ذلك حديثاً أن رسول الله ﷺ قال: إن الله قد زادكم صلاة، يعني الوتر، فإذا شددت الفقهاء في أمر فخذ بأوثقها إذا اختلفت فيه الأحاديث، وقد اختلفت في الوتر بعينها، فروي أن ابن عمر رضي الله عنه كان ينزل بالأرض فيوتر عليها، ويروى ذلك عن النبي ﷺ ، فأخذنا بأوثقها، وأشبهها بالحق وبما جاءت به الآثار من التشديد في الوتر[3].

فالإمام محمد يجنح عند تعارض الأحاديث أو اختلافها إلى مراعاة الاحتياط فيرجح بكثرة العدد أو يأخذ بما هو أشهر بالحق وأوثق في الرواية، وإن كانت مقاييس الثقة بالنسبة للرواة تختلف من فقيه إلى آخر.

٢٢٢ - وكان الإمام محمد لا يرجح حديثاً على الآخر إذا أمكن الجمع بينهما أو العمل بهما، فقد قال السرخسي: إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة، في الخبر الثاني، فمذهبنا إنه إذا كان الراوي واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، ويجعل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوي وغفلته عن السماع، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا» وفي رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة. ومحمد والشافعي يقولان: نعمل بالحديثين، لأن العمل بهما ممكن، فلا نشتغل بترجيح أحدهما في العمل به[4].

(1) أصول السرخسي، وانظر تيسير التحرير جـ٣ ص ١٦٩.
(2) الحجة، ص: ١٧٥.
(3) ص ٤٤، وانظر الموطأ ص:٩٣، ص: ٢٣٩.
(4) أصول السرخسي جـ٢ ص ٢٥.

٢٢٣ - وإذا كان أبو حنيفة[1] يأخذ بالعزيمة في ضبط الأخبار بأن يحفظ الراوي المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، فإن الإمام محمداً أخذ بالرخصة تيسيراً على الناس، وقال يعتمد خطه إذا كان معروفاً[2].

وأورد صاحب المعتمد في أصول الفقه[3] أن الراوي إذا كان لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له، ولكن يغلب على ظنه سماعه له أو قراءته لما يراه من خطه، فهذا هو الذي ينبغي أن يكون الناس قد اختلفوا فيه، فعند أبي حنيفة لا يجوز له أن يرويه، ولا يجوز العمل على روايته، لأنه لا يجوز أن يقول: حدثني فلان، وهو لا يعلم أنه حدثه، إذا كان ذلك حكماً عليه بأنه قد حدثه، كما لا يجوز مثله في الشهادة، وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي: يجوز له الرواية، ويجب العمل بها، لأن الصحابة كانت تعمل على كتب النبي ﷺ .

٢٢٤ - وبعد هذا الحديث عن الأصلين الأساسيين للأحكام الفقهية تحسن الإشارة إلى بيان الصلة بينهما، وإلى العلاقة بين العام والخاص في كليهما لدى الإمام محمد.

من المعروف أن السنة تلي الكتاب في المرتبة، وأنها كلها بيان لما يحتاج إلى بيان من ألفاظ القرآن وأحكامه، وهذا البيان قد يكون[4] تقريراً وتأكيداً لحكم جاء به الكتاب وقد تكون تفسيراً للمجمل والمشترك، أو تخصيصاً للعام وتقييداً للمطلق من المفردات والأحكام، كما قد يكون هذا البيان بالتبديل وهوالنسخ، ومن هذا يتبين أن العمل بالقرآن يستلزم العمل بالسنة إذا ما اتصلت به على الوجه الذي بيناه، وقد ذكرت أن السنة إذا كانت متواترة أو مشهورة، فإنها تخصص عام الكتاب وتقيد مطلقه، ويزاد بها على أحكامه، وقد أطلق أصوليو الأحناف على هذه الزيادة[5] النسخ، وذلك لأن السنة المتواترة والمشهورة كالمنصوص في القرآن فهي في قوته من حيث قطعية دلالتها.

وأما السنة الآحادية فلدلالتها الظنية لا تخصص عام الكتاب ولا تقيد مطلقه ولا يزاد بها على أحكامه، وإنما يجب العمل بها فحسب. فيتحقق بها الواجب دون

(1) المصدر السابق جـ١ ص ٣٧٩.
(2) المبسوط جـ٦ ص ٩٣.
(3) ص ٦٢٨.
(4) انظر أعلام الموقعين جـ٢ ص ٢٣٢، وأبو حنيفة ص ٢٦٣.
(5) مناهج التشريع في القرن الثاني ص ٢٧٣.

الغرض، ومن ذلك حديث لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فإنه لا يخصص قوله تعالى: ﴿ فاقرأوا ما تيسر من القرآن ﴾ لأنه خبر واحد يوجب العمل دون العلم، فتكون قراءة ما تيسر من القرآن فرضاً أو ركناً ثبت بنصّ الآية، وتكون قراءة الفاتحة بعينها واجباً يكره تركه، ولكن لا تبطل الصلاة بدونها[1].

٢٢٥ ـ ويعرف الخاص من الألفاظ بأنه ما وضع للدلالة على واحد منفرد سواء أكان شخصاً، أم نوعاً، أم جنساً، وسواء أوضع للذات، أو وضع للمعاني، كما يعرف العام بأنه ما وضع للدلالة على أفراد غير محصورين على سبيل الشمول والاستغراق[2].

ولا خلاف بين العلماء في دلالة الخاص، وأنها قطعية[3]، ولكنهم يختلفون في دلالة العام، فيرى جمهور الأصوليين أن دلالة العام على جميع أفراده، سواء خصص أو لم يخصص دلالة ظنية لا قطعية، ذلك لأن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم لم يرد به إلا بعض أفراده، حتى كان من نتيجة هذا أن قال الفقهاء: ما من عام إلا خصص[4].

ولكن الأحناف أو أكثرهم يذهبون إلى أن العام إذا لم يدخله تخصيص[5] فإن دلالته على استغراق أفراده تكون قطعية[6]، وهذا ما يذهب إليه الإمام محمد، فهو يرى أن العام مساو للخاص في دلالته[7] وأن كليهما ليس في حاجة إلى بيان يستمده من الآخر، كذلك يرى هذا الإمام ـ وهو مذهب الأحناف، أن تخصيص العام يشترط فيه أن يكون بمستقل مقارن للنص العام، فإن تراخى عنه كان ناسخاً لا مخصصاً، ومما ذكره صاحب شرح المنار أن الإمام محمداً قال في الزيادات: إذا أوصى بخاتمه لإنسان، ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للأول والفص بينهما نصفان، لأنه اجتمع في الفص وصيتان، إحداهما بإيجاب عام،

(١) المبسوط جـ ١ ص ١٩، وانظر الموطأ ص ٦٤، والغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، ص: ٣٧. ص: ١٨٦.
(٢) أصول التشريع الإسلامي، ص: ١٦٠، ١٨٦.
(٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ص: ١٥٨.
(٤) اختلاف الفقهاء، ص: ١٣٨.
(٥) فإذا خصص العام فقد دلالته القطعية وجاز تخصيصه بما هو ظني، وانظر شرح المنار جـ ١ ص ١١٦، كشف الأسرار جـ ١ ص ٣٠٩.
(٦) اختلاف الفقهاء، ص: ١٣٨.
(٧) انظر شرح المنار جـ ١ ص ١١٣.

إذ الخاتم يتناوله بعمومه، والأخرى بإيجاب خاص، ثم أثبت المساواة بينهما في الحكم، ولم يجعل الخاص أولى، وقال في الوصايا: لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام بموصول لكان الفص للموصى له بالفص، والحلقة للآخر، لأن الخاص لما قرن صار بياناً، فظهر أن مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص، ولما تأخر لم يصر بياناً وكان معارضاً[1].

٢٢٦ ـ وقد تفرع عن الخلاف في دلالة العام بين الجمهور والأحناف مسألتان:

الأولى: أن الأحناف ـ ومعهم الإمام محمد ـ لا يجوزون التخصيص العام بما هو ظني كخبر الواحد والقياس. لأن العام قطعي، ولا يصح تخصيصه بالظني، ولكن الجمهور يجوزون التخصيص بما هو ظني؛ لأن العام لديهم ظني الدلالة، وقد انبنى على هذا خلافهم في مسائل كثيرة أشرت إلى طرف منها آنفاً.

الثانية: إذا تعارض الخاص مع العام فدل أحدهما عن حكم يخالف ما دل عليه الآخر، فإن الجمهور يرى أن الخاص في هذه الحالة مبين للعام، وأنه لا تعارض بينهما لذلك، غير أن الأحناف يحكمون بالتعارض بين العام والخاص، ويذهبون كما أومأت إلى هذا آنفاً ـ إلى أنهما إذا اقترنا في الزمان خصص الخاص العام، فإن افترقا كان المتأخر عند الحنفية ناسخاً للمتقدم فيما دل عليه[2]. فإن لم يعلم اقتران الخاص والعام أو افتراقهما يعمل بالراجح منهما فإن لم يرجح أحدهما الآخر تساقطا فلم يعمل بواحد منهما فيما دل عليه.

هذا ما تقرره بعض كتب الأصول[3] والخلاف بالنسبة لموقف الجمهور والأحناف من تعارض الخاص والعام، فإذا رجعنا إلى بعض الأمثلة التي تذكر في معرض توضيح هذا الموقف نجد أن الإمام محمداً يقرر فيها ما يقرره الجمهور، ومن ذلك ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر» وروي عن أبي سعد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق من تمـ ولا حب صدقة»، فقد ذهب الجمهور إلى أن الحديث الثاني مبين للأول، إذ الأول

(١) شرح المنار جـ ١ ص ١١١.
(٢) أصول التشريع الإسلامي ص: ٢٥٠.
(٣) انظر: اختلاف الفقهاء ص: ١٤٤، وأصول التشريع الإسلامي ص ٢٤٨، وأصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص: ١٦٦.

عام أثبت أصل الوجوب ومقدار الخارج من الزكاة، والثاني بين النصاب الذي تجب فيه الزكاة في بعض ما يخرج من الأرض، فهو لذلك مخصص للحديث الأول، ومن ثم لم يروا وجوب الزكاة فيما دون خمسة أوسق، وأما الأحناف فإنهم يرون أن الأثرين في قوة واحدة ولم يعلم اقتوانهما فهما لذلك يتعارضان فيرجح الأعم وهو الأثر الأول[1]، ويذهب صاحب[2] شرح المنار إلى أن العام نسخ الخاص، وأن هذا مذهب أبي حنيفة وهو لهذا يرى وجوب الزكاة في كل ما خرج من الأرض دون تحديد نصاب في هذا.

٢٢٧ ـ وقال الإمام محمد في الموطأ في[3] تعليقه على حديث أبي سعيد الخدري بعد أن رواه كاملاً: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة، ولا فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة». وبهذا نأخذ. وكان أبو حنيفة يأخذ بذلك إلا في خصلة واحدة فإنه كان يقول: «فيما أخرجت الأرض العشر من قليل أو كثير إن كانت تشرب سيحاً أو تسقيها السماء، وإن كانت تشرب بغرب أو دالية فنصف العشر».

فهل يدل هذا على أن محمداً يخالف أبا حنيفة في عدم تقديم العام على الخاص إذا تعارضا، وأنه يرى ما يراه الجمهور في هذا؟

الراجح أن محمداً لم يأخذ بما ذهب إليه شيخه، فقد روي عنه أيضاً أنه تمسك[4] بحديث العرنيين، وهو ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم فأمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الإبل فبعث رسول الله ﷺ في أثرهم قوماً فأخذوا وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا، تمسك محمد بهذا الحديث، وذهب إلى أن بول ما يؤكل لحمه طاهر يحل شربه للتداوي وغيره، ولم يذهب إلى ما ذهب إليه الشيخان من أنه منسوخ بقوله عليه السلام: استنزهوا من

(١) اختلاف الفقهاء، ص: ١٤٤.

(٢) جـ ١ ص ١١٤.

(٣) ص ١١٥.

(٤) شرح المنار جـ ١ ص ١١٢، وانظر المبسوط جـ ١ ص ٥٤، وشرح معاني الآثار للإمام الطحاوي جـ ١ ص ١١٠ ت محمد سيد جاد الحق.

البول فإن عامة عذاب القبر منه، فهذا الحديث عام، وذلك خاص، والعامّ عندهما ينسخ الخاص إذا تعارضا، وتعذر الترجيح بينهما ولكن محمداً خالف الشيخين ولم يحكم بالنسخ بين الحديثين.

والخلاصة أن محمداً يرى أن كلاًّ من العام والخاص قطعي الدلالة، وأن تخصيص العام لا يكون ظنّياً، وأن التعارض بين الخاص والعام لا يترتب عليه النسخ بينهما، إذا لم يعلم المتقدم منهما، وأرى أن هذا لا يطعن في دلالة العام لدى الإمام محمد وأنها قطعية بحجة أن النسخ لا يكون إلا بين قطعيين، وما دام أحدهما لا ينسخ الآخر عند التعارض والجهالة فليس قطعياً، وذلك أن الإمام محمداً ـ كما تدل آراؤه الفقهية ـ ينزع نحو العمل بالأدلة كلها ما استطاع الجمع بينها للاحتياط[1].

٢٢٨ ـ والأصل الثالث بعد الكتاب والسنة قول الصحابي، وقد جاء فيما نقلته من نصوص رويت عن الإمام محمد وتحدثت في إجمال عن أصوله أنه كان لا يخرج عن جميع ما روي عن الصحابة من أقوال[2].

وأضيف إلى ما جاء في تلك النصوص أن الإمام محمداً كان يرى أن فقه الصحابة أولى بالاتباع، لأنهم عاينوا التنزيل وشافهوا الرسول، وحدثت لهم أحداث مختلفة في عصر البعثة فسألوا الرسول عنها أو اجتهدوا فيها فأقرهم عليها أو أرشدهم إلى وجه الصواب فيها، ومن ثم كان فقه الصحابة هو الفقه الأول كما يفهم من تعبير الإمام محمد وهو يرد على أهل المدينة في ذهابهم إلى جواز صلاة الجمعة في رحاب المسجد دون الدور الملصقة به، فقد ناقشهم في هذا وذكر لهم بأن الناس كانوا بعد وفاة الرسول ﷺ يصلون الجمعة في حجر أزواج النبي ﷺ؛ لأن المسجد كان يضيق عن أهله، ثم قال: فإن قال أهل المدينة كان للناس ذلك فيما مضى، وأما اليوم فلا ينبغي لأحد أن يصلي الجمعة في شيء من الدور التي تلصق بالمسجد، قلنا لهم: وكيف جاز هذا في ذلك الزمان، ولم يجز في هذا الزمان، ما جاء غير الأول، أو ما جاء قوم أفقه من الأولين، ما العلم إلا علم الأولين الذين

(١) مثلاً يذهب الإمام محمد إلى أن من فقد الماء وعنده نبيذ التمر، فإنه يتيمم، لأن الآية توجبه ويتوضأ بالنبيذ، لأن الحديث ورد به، فقد جمع بين التيمم والوضوء بنبيذ التمر احتياطاً.

(انظر: المبسوط جـ ١ ص ٨٨، وفقه أبي يوسف ص: ٢٢٩).

(٢) انظر أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٠٥.

رخصوا في ذلك، وما الفقه إلا فقههم، وهم كانوا أعلم بأمر رسول الله ﷺ وأقرب به جهداً منا، فلو رأوا ذلك قبيحاً ما فعلوه[1].

فهذا واضح في أن محمداً يرى أن فقه الصحابة يجب التمسك به وعدم الخروج عليه؛ لأن هؤلاء أعلم برسول الله من غيرهم، لذلك احتل فقههم منزلة الريادة واستحق أن يحتج به.

والاحتجاج بأقوال الصحابة لا يلغي في الواقع الاجتهاد والرأي، لأنه إذا تعددت هذه الأقوال في المسألة الواحدة فإنّ محمداً كان يختار منها، طوعاً لما تمليه عليه وجهات نظره، واتجاهات تفكيره، وهذا ضرب من الاجتهاد فإذا لم تتعدد الأقوال في المسألة فإنه كان يأخذ بما نقل عنهم.

٢٢٩ ـ فمن المسائل التي اختار فيها محمد من أقوال الصحابة المسألة المشتركة فقد اختلفوا فيها، واختار محمد قول علي رضي الله عنه، وقال تعليلاً لذلك: فإنه فيها من الراسخين في العلم[2].

وفي جراحات النساء لم يأخذ بقول ابن مسعود؛ لأنه يسوي بين الرجال والنساء في السن والموضحة، وأنها على النصف من جراحات الرجال فيما سوى ذلك، وأخذ بقول علي بن أبي طالب في: أن جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال في كل شيء وقال: فقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه على النصف في كل شيء أحب إلينا[3].

---

(١) الحجة، ص: ٨٠.

(٢) المصدر السابق جـ ١ ص ٣٨٢ ط الهند الحديثة، وصورة المسألة المشتركة أن تتوفى المرأة وتترك زوجها وأمها وإخوتها لأمها وإخوتها الأشقاء، للزوج النصف، وللأم السدس، ويبقى الثلث فإن أخذه الإخوة لأمّ بنص الآية ﴿فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث﴾ الآية ١٢ في سورة النساء لم يبق للإخوة الأشقاء شيء.
وقد روي أن عمر قضى أولاً بحرمان الإخوة الأشقاء، فلما راجعوه في ذلك وقالوا له: هب أن أبانا حجراً في اليم أليست أمنا واحدة، أشركهم مع الإخوة لأم في الثلث، وهذا ما أخذ به بعض الفقهاء كمالك والشافعي والثوري، وبه أخذ القانون المصري رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣.
أما الإمام علي فيرى عدم التشريك، لأن الآية نصت على أن للإخوة لأم الثلث فلا يجوز لأحد أن ينقصهم منه، وبهذا الرأي أخذ أبو حنيفة وابن أبي ليلى وأبو يوسف ومحمد وزفر وأحمد وداود.
(وانظر: أحكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٩١، والمواريث الإسلامية للشيخ/ أحمد كامل الخضري، ص: ٤٠).

(٣) الآثار: ص: ٧٨.

وفي السلام في الوتر، ترك قول ابن عمر واختار قول ابن مسعود وابن عباس، روي في الموطأ[1] عن مالك عن نافع عن ابن عمر أنه كان يسلم في الوتر بين الركعة والركعتين حتى يأمر ببعض حاجته، ثم قال: ولسنا نأخذ بهذا ولكنا نأخذ بقول عبد الله بن مسعود وابن عباس ولا نرى أن يسلم بينهما.

ومن المسائل التي أخذ فيها محمد بما اتفق عليه الصحابة مسألة الفرقة بين الزوجين إذا ارتدا معاً، فإنه يرى أنه لا فرقة في هذه الحالة، وإن كان القياس يوجب وقوعها بينهما، لأن في ردتهما ردة أحدهما وزيادة، ولكن محمداً ترك القياس ـ كما تركه الشيخان أيضاً ـ لاتفاق الصحابة فإن بني حنيفة ارتدوا بمنع الزكاة، فاستتابهم أبو بكر رضي الله عنه، ولم يأمرهم بتجديد الأنكحة بعد التوبة، ولا أحد من الصحابة رحمهم الله تعالى سواه[2].

٢٣٠ ـ على أن محمداً يأخذ بقول الصحابي إذا لم يعارضه نص، ولذلك لم يأخذ بقول ابن مسعود في المملوكة تباع ولها زوج أن بيعها طلاقها، وقال: ولسنا نأخذ بها، ولكنا نأخذ بحديث رسول الله ﷺ حين اشترت عائشة بريرة فأعتقتها فخيرها رسول الله ﷺ بين أن تقيم مع زوجها أو تختار نفسها، فلو كان بيعها طلاقها لما خيرها[3].

وهذا لا يعني أن من الصحابة من كان يترك سنة الرسول عليه السلام إلى الاجتهاد والرأي، فما كان أحرصهم على التأسي بنبيّهم في كل شيء، فضلاً عما أمرهم الله به من طاعة الله ورسوله، ولكن الأمر أن الصحابي إذا قال رأياً خالف سنة عن الرسول، فالذي لا مراء فيه أنه لم يقف عليها، ولو كانت بلغته لما وسعه غير الأخذ بها إلا أن يقف على ناسخ لها، فرأي ابن مسعود في بيع المملوكة لا يفسر إلا على أن حديث السيدة عائشة رضي الله عنها لم يصح لديه أو لم يبلغه، ولكن الحديث بلغ محمداً وهو صحيح عنده، فأخذ به وأكد هذا بقوله بعد روايته للحديث وتعليقه عليه، وبلغنا عن عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وحذيفة ابن اليمان رضي الله عنهم أنهم لم يجعلوا بيعها طلاقاً[4].

---

(١) الآثار: ص: ٩٥.

(٢) المبسوط ٥/٤٩.

(٣) الآثار ص ٦١ وانظر جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٣، ١٠٨.

(٤) المصدر السابق جـ ٢ ص ١٠٨، وهذا يشهد للإمام محمد بأنه كان على علم واسع بفقه الصحابة وأقوالهم.

٢٣١ ـ وإذا كان قول الصحابي أدنى في حجيته من السنة فهو مقدم على القياس لدى الامام محمد والشيخين أيضاً، وقد أشرت آنفاً إلى أنهم تركوا القياس في الفرقة بين الزوجين إذا ارتدا معاً؛ لاتفاق الصحابة. وروى السرخسي في المبسوط[١] في «باب البيوع إذا كان فيها شرط» أنه لو اشترى ثوباً على أنه إن لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام، فالبيع فاسد في القياس، وبعد أن قرر وجه القياس قال: ولكنا تركنا هذا القياس لحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه، فإنه باشر البيع بهذا الشرط، وقول الواحد من فقهاء الصحابة رضوان الله تعالى عنهم مقدم على القياس عندنا، لأن قوله بخلاف القياس كروايته عن رسول الله ﷺ ، فإنه لا يظن به أنه قاله جزافاً، والقياس لا يوافق قوله فعرفنا أنه قاله سماعاً.

ويلاحظ أن السرخسي في تعليله لتقديم قول الصحابي على القياس، يذهب إلى أن قول الصحابي كروايته عن رسول الله ﷺ ، وقد يكون هذا التعليل مقبولاً إذا جاء قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأي، وقد ذكر هذا السرخسي في أصوله[٢]. أما إذا ورد فيما فيه مجال للرأي ـ والصحابة في هذا قد اختلفوا وتناقشوا كثيراً ـ فإن ما علل به السرخسي لتقديم قول الصحابي على القياس لا يظهر، ويبدو أن النظرة إلى الصحابة وما لهم من فضل الصحبة، والتلمذة على الرسول، وما روي من الأحاديث في تقديرهم والاقتداء بهم، وأنهم مصابيح الهدى، وما امتازوا به من حرص على التفقه في الدين جعل لاجتهادهم وأقوالهم منزلة تشبه أن تكون اتساءً واتباعاً لدى بعض الفقهاء فقدموا رأيهم لهذا[٣] وإلا فهناك من يرى أن أقوال الصحابة لا تختلف عن أقوال غيرهم من التابعين والأئمة المجتهدين، وأنها تحتمل الصواب والخطأ، فلا يجب تقليدها، وقد ساق[٤] السرخسي طائفة من الأدلة التي تثبت وجوب اتباع قول الصحابي مطلقاً

(١) جـ ١٣ ص ١٧ وقد نص السرخسي على أن ترك القياس في هذه المسألة لقول الصحابي هو رأي الفقهاء الثلاثة، يعني أبا حنيفة، وأبا يوسف ومحمد، ولكن في أصوله جـ ٢ ص ١٠٦، ذكر رأي في الشيخين فيها دون محمد.
(انظر في تقديم قول الصحابي على القياس أيضاً المبسوط جـ ١ ص ٨٨ جـ ٨ ص ١٤٠ جـ ١٣ ص ١٧، جـ ١٨ ص ٣١، وتأسيس النظر ص ٥٥).
(٢) جـ ٢ ص ١١٠.
(٣) انظر كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢١٧.
(٤) انظر أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٠٨.

حيث لا نص يعارضه، وهي أدلة تعتمد على النقل والعقل.

كذلك يلاحظ أن السرخسي يقيد الصحابي الذي يقدم قوله على القياس بالفقه، فمن لم يكن فقيهاً فقوله لا يعتد به إذا عارض القياس، وهذا القيد لم يأت بجديد؛ لأن الصحابي الذي يحتج بقوله لا بد أن يكون فقيهاً على نحو ما.

ولكن هل كان محمد يفاضل بين أقوال الصحابة بالفقه بمعنى أن من كان أفقه لديه فقوله مقدم على غيره ممن هو دونه في الفقه؟ يبدو أن محمداً لم يكن يفاضل بين أقوال الصحابة بهذا المقياس، وإن كنت لاحظت أنه أخذ كثيراً عن علي وعمر وابن مسعود، وهم أئمة مدرسة الكوفة من الصحابة إلا أنه مع هذا أخذ عن ابن عمر[١] وأبي هريرة[٢] وغيرهما ممن ليسوا من أئمة مدرسة الكوفة، مما يرجح أنه لم يكن يفاضل بين أقوال الصحابة بالفقه وإنما كان يختار منها على وفق مقاييسه الفقهية الخاصة.

٢٣٢ ـ وأما ما يروى من أن عمل محمد بقول الصحابي مختلف[٣] وأن مذهبه فيه لم يستقر ولم يثبت عنه رواية ظاهرة[٤] فغير صحيح، وذلك أن النصوص التي قالها في الأخذ بقول الصحابي صريحة وواضحة في هذا، وقد أيدت الفروع الفقهية الكثيرة التي أثرت عن هذا الإمام ما جاء في تلك النصوص.

وهؤلاء الذين ذهبوا إلى أن عمل محمد بقول الصحابي مختلف أو غير مستقر اعتمدوا على صورة فقهية رددتها بعض كتب الأصول[٥]، أخذ فيها محمد بالرأي ـ كما يقولون ـ وترك قول الصحابي وهي أن تسمية قدر المال في السلم إذا كان المال مشاراً إليه غير شرط في جواز عقد السلم؛ لأن الإشارة لديه أبلغ في التعريف[٦] من العبارة، وهذا يخالف ما روى عن ابن عمر، فقد جاء عنه أن تسمية قدر رأس المال شرط لجواز السلم.

(١) انظر المبسوط جـ ١ ص ١٦١، والموطأ ص ١٤٤.
(٢) انظر الآثار ص ٦٢، والمبسوط جـ ٤ ص ٢١٥.
(٣) أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٠٨.
(٤) كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢١٧، وانظر شرح المنار جـ ٢ ص ١١٠.
(٥) انظر: أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٠٧، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٢١٧، وشرح المنار جـ ٢ ص ١٠٠، وتيسير التحرير جـ ٣ ص: ١٣٣.
(٦) شرح الزيادات ـ (باب الإيمان).

والواقع أن محمداً لم يخالف ابن عمر، لأن الإشارة إلى المال تحديداً تفيد تسميته على وجه الإجمال.

ومع هذا فإن الأخذ بنص ما قاله محمد وأيدته الفروع الفقهية الجمة أوْلى من الأخذ بهذه الصورة التي اقتصرت عليها كتب الأصول، وإن كانت في الواقع لا تدل على أن محمداً خالف ابن عمر.

وبذلك يمكن القول بأن الإمام محمداً كان يأخذ بقول الصحابي ويراه حجة واجبة الاتباع، ولكن كانت له شخصيته في الاختيار إذا تعددت أقوال الصحابة في المسألة الواحدة، غير أن قول التابعي لم يكن لدى محمد كقول الصحابي في حجيته والأخذ به[1].

٢٣٣ ـ أما الأصل الرابع فهو الإجماع، وقد أشرت إلى تعريفه لدى المتأخرين من الفقهاء، وهو تعريف يكاد تتلاقى فيه أكثر أقوال العلماء الذين كتبوا في الإجماع أو أصول الفقه، كذلك أشرت إلى أن الإجماع بهذا التعريف لم يتحقق في أي وقت من تاريخ الإسلام[2].

وما روي عن الإمام محمد عن هذا الأصل يكاد يدور في فلك إجماع الصحابة والتابعين، وقد جاء فيما نقلته من نصوص تشير[3] إلى أصول هذا الإمام، أن ما ذكره ابن عبد البر فيه تصريح بأن محمداً يأخذ بإجماع الصحابة، وكذلك فيما ذكره صاحب المعتمد في أصول الفقه.

وعلق السرخسي على ما رواه عن محمد حول أصوله[4] قال: ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعاً به على أن إجماع الصحابة قد يكون إجماعاً على ما تواتر نقله من الأخبار والأفعال، وقد يكون إجماعاً قائماً على الاجتهاد، ويشمل الأول كل ما يتعلق بهيئات بعض الفرائض ومقادير الزكوات والكفارات وغير ذلك مما لا مجال للرأي فيه ـ ولا سبيل إلى معرفته إلا من أوحي إليه. ويتعلق الثاني بكل ما حدث بينهم من أحداث

---

(١) انظر: الحجة باب قصر الصلاة، ص: ٤٩.
(٢) انظر: سابقاً فقرة: ١٦.
(٣) انظر سابقاً فقرة: ١٩٢.
(٤) أصول السرخسي جـ ١.

تشاوروا فيها وانتهوا إلى رأي أجمعوا عليه بشأنها وذلك مثل سواد العراق.

ويأخذ الفقهاء جميعاً بذلك الإجماع؛ لأنه في الحقيقة أخذ بسنة قولية أو فعلية تواترت.

وأما الإجماع الاجتهادي فإن العلماء قد اختلفوا في الأخذ به، ولكن الإمام محمداً إذا كان كما أسلفت في قول الصحابة يرى أن فقه الصحابة خليق بالاتباع، وأنه كان لا يخرج عن جميع ما روي عنهم من أقوال، فإنهم إذا اتفقوا على رأي أو حكم أخذ به، من باب أولى. وإجماع الصحابة بهذا المعنى وذاك مقدم في حجيته على القياس عند محمد؛ لأنه لا يعدو أن يكون سنة أو أقوالاً للصحابة، وكلاهما يترك به القياس، ولكن ما هو موقف الإمام محمد من إجماع غير الصحابة وهل يقدم لديه على القياس؟ إن الذي يفهم مما ذكره البزدوي في مراتب[1] الإجماع أنه مقدم على القياس في كل حال، ويبدو أن هذا ما يراه الإمام محمد فقد أخذ بإجماع التابعين ورأى أنه يرفع الخلاف الذي كان بين الصحابة، وهذا يعني أن حجية إجماع غير الصحابة لديه قطعية على الوجه الراجح، وحجية القياس ظنية والظني لا يتقدم على القطعي.

٢٣٤ ـ وهناك مسألة اختلف فيها محمد والشيخان وتتصل بإجماع الصحابة والتابعين وهي بيع[2] أم الوالد، فقد روي أن الصحابة اختلفوا في بيعها، أجازه بعضهم، ومنعه البعض الآخر، ثم روي أن التابعين أجمعوا على فساد بيع أم الولد، وإن كان إجماعهم موضع نظر، وبهذا الإجماع أخذ الإمام محمد، ورأى أنه يرفع الخلاف الذي كان في عهد الصحابة، على حين يرى الشيخان أن إجماع التابعين لا يرفع هذا الخلاف؛ لأن هذا الإجماع لديهما ليس له من القوة ما يرفع الخلاف الذي كان بين الصحابة رضوان الله عليهم، ولذلك يذهب الشيخان إلى جواز بيع أمهات الأولاد، ويذهب محمد إلى عدم جواز هذا البيع أخذاً بما أجمع عليه التابعون.

ويذكر بعض علماء الأصول هذه المسألة[3] للتدليل على أن الشيخين يشترطان

---

(١) انظر: كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٦١ وانظر أبو حنيفة ص ٣٢١.
(٢) انظر: المبسوط جـ ٥/١٣، وأصول السرخسي جـ ١ ص ٣١٩، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٤٧، والمعتمد في أصول الفقه ص ٩٨٧، وتيسير التحرير جـ ٣ ص ٢٣٣، وشرح المنار جـ ٢ ص ١٠٧.
(٣) انظر: كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٤٧.

عدم الاختلاف السابق حتى يكون الإجماع صحيحاً ومن ثم رفضا إجماع التابعين في بيع أم الولد،لأنّ الصحابة قد اختلفوا فيه، إلا أن محمداً لا يشترط هذا الشرط، ولذا أخذ بإجماع التابعين وإن كان الصحابة قد اختلفوا قبلهم فيما أجمعوا عليه.

وهناك من يرى أن رفض الشيخين[1] لإجماع التابعين يرجع في جوهره إلى أنّ فكرة الإجماع لديهما مرتبطة بطبقة الصحابة، وأن غيرهم لا يتسنى تحقق الإجماع بالنسبة لهم.

ومهما يكن الخلاف حول تفسير رفض الشيخين لإجماع التابعين في هذه المسألة ومهما يكن هناك أيضاً من تباين حول نقل رأي الشيخين[2] فيها، فإن ما جاء عن محمد لا اختلاف فيه، لكنه يثير قضية أخرى هي: هل يتعارض الأخذ بإجماع التابعين فيما اختلف فيه الصحابة مع منهج محمد في الأخذ بأقوال هؤلاء؟

والذي يبدو لي أن أخذ محمد بإجماع التابعين لا يتعارض مع منهجه في الأخذ بأقوال الصحابة، فهو يختار منها إذا نعددت في المسألة الواحدة. فإذا أجمع التابعون على رأي بعض الصحابة، وأخذ محمد بهذا الإجماع فكأنه اختيار من أقوال هؤلاء عضده إجماع التابعين، وهذا لا يدل على أن إجماع التابعين لا يعد لديه أصلاً كإجماع الصحابة، لأن أخذه بإجماع التابعين فيما اختلف فيه الصحابة ولو فسر على أنه تعضيد لاختياره من أقوالهم، يجعل أخذه فيما لم يختلف فيه الصحابة من باب أولى، ويمكن أن يستأنس به في أن فكرة الإجماع لديه ليست خاصة بجيل دون جيل، وإن كان ما روي عنه حول الإجماع يدور في فلك إجماع الصحابة والتابعين.

٢٣٥ ـ وكان محمد في بعض المسائل التي أخذ فيها بالإجماع لا يصرح بأن هذا إجماع الصحابة أو التابعين أو غيرهم، وكان يكتفي بقوله والناس يجمعون عليه[3]، أو المسلمون قد أجمعوا[4] على ذلك، أو هذا الأمر مجمع عليه بين المسلمين[5].

(١) لنظر: مناهج التشريع ص ٢٨٣ هامش.

(٢) انظر كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٤٨، وأبو حنيفة ص ٣١٧.

(٣) انظر الحجة جـ ١ ص ٣٩٢ ط الهند الحديثة.

(٤) لموطأ، ص: ٢١.

(٥) جاء في المبسوط جـ ٥ ص ٣٨ «من تزوج ذمية في عدة ذمي جاز النكاح في قول أبي حنيفة، وعند محمد يفرق لأن النكاح في العدة مجمع على بطلانه فيما بين المسلمين فكان باطلاً في حقهم أيضاً».

وجاء في كتاب الحجة[1] في باب ما يقسم للمصدق من الورق أن أبا حنيفة قال: ليس على العامل على الصدقة فريضة مسماة، وكذلك قال أهل المدينة، ثم ذكر أن بعض الناس ـ دون تحديد لهم ـ ذهبوا إلى أن فريضته الثمن، وروي أن للوالي الاجتهاد فيما يراه.

وقال محمد بعد هذا، القول الأول أحسن القولين، وهو القول الذي أجمع عليه أهل الكوفة وأهل المدينة.

وهذا الإجماع الذي أشار إليه محمد يحتمل أن يكون إجماعاً للصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين.

وجملة القول إن الإجماع أصل من أصول محمد، وأنه فيما نقل عنه أخذ بإجماع الصحابة والتابعين، وأن بعض المسائل التي ذكر فيها الإجماع تحتمل أن يكون قد أخذ فيها بإجماع غير هؤلاء مما يؤذن بأن فكرة الإجماع في ذهن محمد لم تكن خاصة بعصر دون عصر.

٢٣٦ ـ وأما ما خاض فيه بعض علماء الأصول من قضايا مختلفة حول مدى حجية الإجماع وأنواعه ومراتبه وشروط تحقيقه، وغير ذلك، من مسائل حدثت بعد عصر نشأة المذاهب فإن الذي يعنيني منها هنا الإشارة إلى ثلاث مسائل:

الأولى: الإجماع السكوتي..

الثانية: حجية الإجماع..

الثالثة: سند الإجماع..

٢٣٧ ـ ليس فيما روي عن محمد قول صريح يفيد أنه كان يأخذ بالإجماع[2] السكوتي، ولكن هل أخذ محمد بما اتفق عليه الصحابة في الفرقة بين الزوجين إذا ارتدا معاً يدل على أن هذا الإجماع حجة لديه وأنه يأخذ به؟

الراجح أن الإمام محمداً يعد الرأي الذي لا يعرف له مخالف كأنه مجمع عليه، فقد ذكر

(١) ص: ١٢٠.

(٢) وصورته أن يتكلم البعض أو يفعل ويسكت الباقون بعد انتشار ذلك القول أو العمل فيهم مع القدرة على الإنكار (وانظر مادة إجماع في الجزء الثالث من موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي).

في أول كتاب المعاقل أن عمر بن الخطاب فرض العقل على أهل الديوان لأنه أول من وسع الدواوين فجعل العقل فيه، وكان قبل ذلك على عشيرة الرجل في أموالهم، وأخذ علماء الأحناف بهذا، وأبى الشافعي ذلك وقال هو على العشيرة كما كان عليهم في عهد رسول الله ﷺ .

واحتج السرخسي لما ذهب إليه محمد وغيره من الأحناف قائلاً: قد قضى به عمر رضي الله عنه على أهل الديوان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه منكر فكان ذلك إجماعاً منهم، ثم احتج أيضاً بأن هذا الإجماع على وفاق ما قضى به رسول الله ﷺ [١].

فهل أخذ محمد بما فعله عمر؛ لأنه، كما علل السرخسي، إجماع من الصحابة لأن أحداً منهم لم ينكر عليه فعله؟ لقد علق محمد على ما روي أن عمر لما رأى الناس في صلاة القيام يصلون أوزاعاً متفرقين جمعهم على قارىء واحد، قال: لا بأس بالصلاة في شهر رمضان أن يصلي الناس تطوعاً بإمام، لأن المسلمين قد أجمعوا على ذلك ورأوه حسناً[٢].

ولما لم ينقل أن الصحابة قد اجتمعوا وتناقشوا فيما فعله عمر وأقروه عليه فإن عمر قد اجتهد حين جمع الناس على إمام واحد، ولم ينكر عليه أحد هذا الاجتهاد، ورآه المسلمون حسناً فعد إجماعاً.

ومن ثم يمكن القول بأن محمداً أخذ أيضاً بما فعله عمر على أنه اجتهاد منه لم ينكره عليه أحد من الصحابة فكان إجماعاً منهم كما قال السرخسي.

والذي يستخلص من هذا كله أن محمداً كان يعد الرأي الذي لا يعرف له مخالف كأنه مجمع عليه، وأنه كان يقر العمل بما أطلق عليه الأصوليون بعده اسم «الإجماع السكوتي»[٣].

٢٣٨ ـ وللعلماء في حجية الإجماع آراء متباينة[٤]، بعضها يذهب إلى أنه حجة قطعية، وبعضها الآخر يذهب إلى أنه حجة ظنية، وهناك من أخذ بالإجماع الصريح أو

(١) المبسوط جـ ٢٧ ص ١٢٧ ـ ١٢٨.
(٢) الموطأ، ص ٩١.
(٣) مناهج التشريع، ص ٢٨٠.
(٤) انظر كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٥١.

القولي دون الإجماع السكوتي[١]

وجعل البزدوي مراتب الإجماع ثلاثاً أعلاها الصحابة وهو كالحديث المتواتر، والثانية إجماع من بعدهم في فصل غير مجتهد فيه وهو كالحديث المشهور المستفيض، والثالثة الإجماع في فصل مجتهد فيه، وهو في هذه الحالة كخبر الآحاد يفيد ظناً فقط، على حين يعد حجة قطعية في المرتبتين الأوليين، بشرط أن ينقل خبر الإجماع بطريق التواتر.

وهذه المراتب التي انتهى إليها البزدوي[٢] في حجية الإجماع هل تمثل فعلاً آراء الإمام محمد؟ إن الذي لا شك فيه أن إجماع الصحابة لدى الإمام محمد بمعنييه السالفين حجة قطعية، فأحدهما لا ترجع الحجة فيه في الواقع إلى الإجماع وحده ولكن إلى الأدلة القطعية معه من السنة النبوية التي تواتر نقلها.

وأما إجماع الصحابة القائم على الاجتهاد فإنه قطعي أيضاً لأنهم بما امتازوا به من صفات، وما اطلعوا عليه من أخبار وأسرار، وما كان لأقوالهم من تقديم على القياس كل هذا وغيره جعل إجماعهم على رأي أو حكم مقطوعاً به وكأنه بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة على حد قول السرخسي[٣].

وأما إجماع غير الصحابة وكونه يدل على القطع أو الظن عند محمد فالراجح أنه كان يراه حجة قطعية، لأنه أخذ بإجماع التابعين في بيع أم الولد، وذهب إلى أنه يرفع الخلاف الذي كان بين الصحابة في هذا البيع، وربما قوى هذا الترجيح ما ذكره بعض المحدثين من أن الإجماع حجة قطعية باتفاق فقهاء الجمهور الذين قرروا أن الإجماع حجة شرعية سواء أقالوا انه يقع في كل العصور أم قالوا إنه في عصر الصحابة فقط[٤].

٢٣٩ ـ وأخيراً فإن الإجماع لدى عامة الأصوليين والفقهاء لا بد أن يكون له سند من نص أو حمل على نص، فالاجتهاد في الشريعة الإسلامية يهتدي بالنصوص والقواعد التشريعية وليس اجتهاداً لا تحكمه ضوابط أو حدود، وإلا لاتخذه المضلون ذريعة لما يبتغون. فالعلماء أو من تتوافر فيهم أهلية الإجماع لا يجمعون على أمرٍ إلا إذا

(١) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٠٥.
(٢) انظر كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٦١.
(٣) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣١٨.
(٤) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ص ٢٠٥.

كان لهم سند تشريعي بنوا عليه إجماعهم، إلا أنه بعد انعقاد الإجماع لا يبحث عن سنده، بل يعد هو في ذاته حجة[1].

٢٤٠ ـ والأصل الخامس من أصول فقه محمد، القياس. وهو في اصطلاح الأصوليين إلحاق حادثة لم ينص على حكمها بحادثة نص على حكمها وإشراكهما في الحكم الشرعي لاشتراكهما في علته[2].

ومن يقرأ فقه محمد يجد أنه يأخذ بهذا الأصل كثيراً، وأن هذا التعريف ونحوه كان واضحاً في ذهنه للقياس، فقد قال في بعض مؤلفاته عبارات مختلفة، ولكنها كلها تتلاقى عند فكرة أن الآثار لا تجيء في الأشياء كلها ولكن تجيء في بعض ويقاس ما لم يأت أثر فيه بما جاءت فيه آثار[3].

يضاف إلى هذا أن محمداً وهو يناقش أهل المدينة[4] في السلف في الكراء، أشار إلى كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، في العمل[5] بالقياس عند عدم النص.

فهذا يدل على أن القياس بأركانه التي تحدث عنها الأصوليون كان واضحاً في ذهن محمد، وأن فكرة العلة بالذات كانت هي المعوّل عليها في هذا الأصل، فقد جاء فيما نقل عنه: إنما ينبغي[6] أن يقاس ما لم يأت فيه أثر بما يشبهه مما جاء فيه الأثر، وكلمة يشبهه لا تنصرف إلى غير العلة بلا جدال.

وروى السرخسي ـ وهو يتحدث عن شروط القياس ـ أن محمداً قال: النص الوارد في هدي المتعة لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدي الاحصار؛ لأن ذلك منصوص عليه، وإنما يقاس بالرأي على المنصوص، ولا يقاس المنصوص على المنصوص[7].

---

(١) أبو حنيفة، ص: ٣٢١.
(٢) أصول التشريع الإسلامي، ص: ٩١.
(٣) الأصل ورقة/٤٧٧، وانظر الحجة ص ٤٥، ١٧٤، ٢٣٠، ٢٣٥.
(٤) الحجة: ص ٢١١.
(٥) انظر أعلام الموقعين جـ ١ ص ٥٢.
(٦) الحجة ص ١٩، ٤٥.
(٧) أصول سرخسي جـ ٢ ص ١٦٠.

وهذا تصريح بأن العلة سبب تعدية الحكم بشرط ألا يكون في الفرع نص، لأنه لا يقاس إلا بالرأي على المنصوص.

٢٤١ ـ وفضلاً عما سلف فإن محمداً كان يعرض آراءه الفقهية بطريقة عقلية منطقية تجمع بين النظائر والأشباه، مثل قوله وهو يرد على أهل المدينة في ذهابهم إلى أن تخليل الخمر لا يحل شربها أو الانتفاع بها: وما بأس بهذا أليس جلد الميتة يدبغ وهو للمسلم فيحل الانتفاع به، وقد حرم الله الميتة كما حرم الخمر[1]، ومثل ما جاء في باب الإكراه على الرجعة من الأصل[2]، أن رجلاً لو طلق امرأته ويملك مراجعتها، فأكرهه لص على أن يراجعها فراجعها وأشهد على ذلك، فهذا رجعة جائزة وإن كان بالإكراه، ألا ترى أن النكاح بالإكراه جائز، فكذلك الرجعة، ألا ترى أنه لو أكرهه حتى جامعها كانت للرجعة، فكذلك إذا أكرهه على الإشهاد على ذلك.

وظاهرة التنظير في فقه محمد تؤكد مدى أخذه بالقياس واعتداده به؛ لأنها في جوهرها تقرير للحكم بضرب الأمثال له وهذا سبيل القياس.

٢٤٢ ـ وإذا كان محمد قد أخذ بالقياس كثيراً، وإذا كان تعريف الأصوليين لهذا الأصل لا يختلف في معناه عما روي عن الإمام محمد، فهل ما تحدث عنه علماء الأصول بعده من شروط القياس وأقسامه، والعلة ومسالكها إلى غير ذلك من القضايا التي تتعلق بهذا الأصل، كان محمد يراعيها عند تطبيقه للقياس؟

إنه ليس بأيدينا ما يدل على أن محمداً كان يراعي تفصيلات علماء الأصول عند تطبيقه للقياس، كما أنه لا سبيل إلى القول أيضاً بأنه كان يأخذ بالقياس، دون مراعاة لضوابط معينة، فقد رويت عنه فروع فقهية مختلفة ترك فيها القياس إلى الاستحسان، وما ذلك إلا لأنّ هناك شرطاً لديه تخلف في القياس فعدل عنه إلى غيره.

٢٤٣ ـ والضوابط التي يمكن استخلاصها مما روي عن الإمام محمد والتي كان يراعيها عند الأخذ بالقياس هي:

---

(١) الحجة ص ٢٥٧، وانظر أيضاً ص ٢٩٧.
(٢) ورقة/١٢٦، وقال السرخسي في شرح السير الكبير جـ٣ ص ٢٣٨، ومن عادة محمد الاستشهاد بالمختلف على المختلف لإيضاح الكلام.

أولاً: لا مجال للقياس في مورد الأثر أو الإجماع، وقد أسلفت في الحديث عن خبر الواحد والقياس وأيضاً في الحديث عن قول الصحابة ان محمداً كان يدع القياس بالخبر وقول الصحابي ولمحمد في هذا عبارة كررها في بعض مؤلفاته وهي: «لا قياس مع أثر»[1]، أما الإجماع فإنه مقدم على القياس إذا كان إجماعاً للصحابة، فإن كان إجماعاً لغيرهم فقد رجحت أيضاً أنه مقدم على القياس، وأصوليو[2] الأحناف يرون أن ترك القياس يكون بالنص تارة وبالإجماع أخرى دون تحديد لإجماع الصحابة أو غيرهم.

ثانياً: ألا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر، لأن تعليل النص سبيل لتعدية الحكم، فإذا ثبت اختصاص الأصل بالنص، صار تعليله مبطلاً له، لأنه تعليل في معارضة النص لدفع حكمه والقياس في معارضة النص باطل، ومن هذا اشتراط الأجل في السلم فإنه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصاً، وهو قوله عليه السلام: من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم، فلا يجوز المصير فيه إلى التعليل، حتى يجوز السلم حالاً بالقياس على البيع بعلة أنه نوع بيع؛ لكونه حكماً خاصاً ثبتت الخصوصية فيه بالنص، وفي التعليل إبطال لهذه الخصوصية، فيكون باطلاً.

ثالثاً: ألا يكون حكم الأصل معدولاً به عن القياس، بمعنى أن يكون هذا الحكم خاصاً بالنص الذي ثبت به، ودون أن يكون خاضعاً للتعليل الذي يثبت به الحكم في الفرع، وذلك نحو بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً، فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص، فالقياس يقتضي إبطال صوم من أدخل شيئاً في بطنه، ـ وبهذا جاءت النصوص العامة ـ فمن أكل أو شرب ناسياً فقد أدخل في بطنه ما يبطل الصوم أو يفوت ركنه، ولكن ما روي عن رسول الله ﷺ من أنه قال للأعرابي الذي أكل ناسياً في رمضان: تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك، يجعل بقاء الصوم في هذه الحالة حكماً ثبت بالنص معدولاً به عن القياس، فلم يجز تعليله وتعدية الحكم فيه إلى المخطىء والنائم يصب في حلقه[3].

(1) انظر: مثلاً الحجة ص ٤٦ والمبسوط جـ ٢٦ ص ٩٠.
(2) انظر مثلاً أصول السرخسي جـ ٢ ص ٢٠٢.
(3) أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٥٣، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٣٢٦.

رابعاً: أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعين النص حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه، لأن القياس إنما يكون بين شيئين ليعلم به أنهما مثلان، فإذا انتفت المثلية عن طريق العلة بين الأصل والفرع فلا قياس.

وقال السرخسي عن هذا الضابط[1]: وهو شرط واحد اسماً، ولكن يدخل تحته أصول ومن هذه الأصول الأسماء التي وضعت في اللغة لمعنى خاص، كالخمر مثلاً[2]، فإنه لا يجوز تعليله وتعدية حكمه إلى سائر الأنبذة باسم الخمر؛ لأن طريق معرفة دلالة الأسماء هو الوضع اللغوي لا الأقيسة الشرعية.

ومن هذه الأصول أيضاً تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى موضع منصوص؛ لأنه لا يقاس المنصوص على المنصوص، وإنما يقاس ما ليس فيه نص على غيره مما ورد النص بحكمه لاشتراكهما في العلة، وذلك نحو ما ذكرته عن عدم جواز تعليل النص الوارد في هدي المتعة لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدي الاحصار؛ لأن هذا منصوص عليه.

خامساً: ألا يعارض الأخذ بالقياس مصلحة، فإذا عارضها فإن الإمام محمداً كان يترك هذا الأصل إلى الاستحسان، والفروع الفقهية التي ترك فيها محمد القياس إلى الاستحسان كثيرة، وسأعرض لها بعد قليل، ولكن تجدر الإشارة السريعة هنا إلى أن محمداً كان يدرك أن الأخذ بالقياس ليس في كل الأحكام الشرعية، فالنصوص ليست كلها معلولة، ولا سيما تلك التي تتحدث عن الأمور التعبدية المحضة كالعبادات والمقدرات الشرعية التي نص الشارع عليها مما لا مجال للعقل لأن يدرك علة الحكم فيها[3].

وأما القياس في غير الأمور التعبدية المحضة والتي يمكن للعقل أن يدرك علة نصوصها فإن الإمام محمداً لم يكن يلتزم به في كل حالة، وكان يتركه إذا عارض المصلحة كما ذكرت آنفاً، وهذا يشهد للإمام محمد بعقلية فقهية مرنة تؤمن بأن الأحكام الشرعية تدور في فلك جلب المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق السعادة للناس جميعاً في الدارين.

(1) أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٥٥.
(2) أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٥٦، وانظر جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٨٩، والموطأ ص ٢٤٩.
(3) مناهج التشريع ورقة/ ٢٩٥.

٢٤٤ ـ والأصل السادس الذي ورد ذكره في بعض ما نقل عن الإمام محمد من نصوص تشير إلى أصوله، هو الاستحسان، وقد أومأت في الحديث عن القياس إلى أن محمداً ترك القياس إلى الاستحسان في كثير من المسائل.

ولهذا الأصل تعريفات مختلفة أورد السرخسي طرفاً منها في كتاب الاستحسان من المبسوط، قال[١]:

الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلي فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، ثم قال: وحاصل هذه العبارات، أنه (أي الاستحسان) ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين، قال الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ، وقال ﷺ : خير دينكم اليسر.

ولكنا ندع تلك التعريفات ونحوها لهذا الأصل إلى الفروع الفقهية التي أخذ فيها محمد بالاستحسان لنرى مدى تصوره له واهتمامه به، فذلك أولى ـ منهجياً ـ من الاعتماد على ما قاله علماء الأصول في هذا الأصل.

٢٤٥ ـ والفروع التي استحسن فيها الإمام محمد يمكن أن تقسم إلى نوعين:

أ ـ نوع ترك فيه القياس واستحسن لخبر صح لديه عن رسول الله ﷺ ، أو أقوال الصحابة وأفعالهم.

ب ـ ونوع ترك فيه القياس واستحسن للعرف أو المصلحة أو لاعتبارات أخرى كالاحتياط والتيسير وغير ذلك مما يرجع إلى التقدير الذاتي لكل فقيه حول ما يراه أرفق بالناس وأكثر ملاءمة لمقاصد التشريع وأسسه، وفي هذا اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد كثيراً لتباين نظرة كل منهم في مثل هذه الفروع التي لم يرد فيها أثر، والتي تعد مجالاً فسيحاً للاجتهاد والاختلاف.

٢٤٦ ـ ومن الفروع التي استحسن فيها لخبر صح لديه عن رسول الله ﷺ ما روي من أنه والشيخين ذهبوا إلى أن القهقهة في الصلاة تبطل الوضوء مع أنها لا تنقضه قياساً، وهو قول الشافعي، لأن انتقاض الوضوء يكون بالخارج النجس ولم يوجد، ولكن

(١) جـ : ١٠، ص: ١٤٥.

السرخسي يعقب على موقف فقهاء الأحناف والشافعي من القهقهة في الصلاة **قائلاً**: واستحسن علماؤنا رحمهم الله؛ لحديث زيد بن خالد الجهني قال: كان رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه رضوان الله عليهم إذ أقبل أعمى فوقع في بئر أو ركية فضحك بعض القوم، فلما فرغ النبي ﷺ من صلاته قال: من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة[١].

ولعل الاستحسان هنا روعي في الأخذ به مع الأثر جانب التقوى والورع، فالصلاة مناجاة لله، وهي تقتضي من المؤمن أن يخشع لبارئه بجوارحه ومشاعره، فمن أتى فيها فعلاً يشعر بضعف الإحساس بمراقبة الله وخشيته، فقد أتى أمراً إدًّا، وارتكب إثماً عظيماً، وكان عليه أن يطهر نفسه من ذلك الإثم بإعادة الوضوء والصلاة.

وقد روى محمد في الحجة والآثار ما يدل على أن هذا المعنى كان في اعتبار فقهاء الأحناف وهم يذهبون إلى أن القهقهة في الصلاة تبطل الوضوء. قال: «أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الرجل يقهقه في الصلاة قال: يعيد الوضوء والصلاة ويستغفر ربه فإنه أشد الحدث»[٢].

فطلب الاستغفار، لأن القهقهة أشد الحدث ـ مع أنها ليست بالخارج النجس ـ يؤكد أن محمداً والشيخين راعوا معنى الخشية لله، وهم يأخذون بالاستحسان، ويتركون القياس، للأثر في هذه المسألة.

٢٤٧ ـ وقد استحسن محمد لما جاء عن الصحابة من أقوال سواء أكانت قد وردت في صورة إجماع أم لا، وذلك مثل ما روي في الفرقة بين الزوجين إذا ارتدا معاً، فقد ذكر السرخسي[٣] أنهما على نكاحهما استحساناً، وإن كان القياس يوجب وقوع الفرقة بينهما. ولكن علماءنا تركوا القياس لإجماع الصحابة.

وكان أبو حنيفة لا يرى إجزاء الحمل والعناق[٤] في جزاء صيد الحرم، ويقيس ذلك على الأضحية، ولكن محمداً يجوزهما في جزاء الصيد استحساناً لما جاء عن الصحابة أنهم قالوا في الأرنب عناق وفي اليربوع جفرة[٥].

(١) المبسوط جـ ١ ص ٧٧ وانظر الحجة جـ ١ ص ٢٠٦.
(٢) الحجة جـ ١ ص ٢٠٦، والآثار جـ ١ ص ٤٣٣.
(٣) المبسوط جـ ٥ ص ٤٩.
(٤) العناق: الأنثى من أولاد المعيز والغنم من حين الولادة إلى تمام حول (المعجم الوسيط).
(٥) المبسوط جـ ٤ ص ٩٣، والجفر ما عظم واستكرش من ولد الشاء والمعزى (المعجم الوسيط).

وأما الاستحسان لما روي من أفعال الصحابة، فمثل ما قال السرخسي: لا يفسد خرء الحمام والعصفور الماء، فإنه طاهر عندنا. وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه: نجس يفسد الماء والثوب، والقياس ما قال؛ لأنه مستحيل من غذاء الحيوان إلى فساد.

لكن استحسنه علماؤنا رحمهم الله تعالى، لحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه خرئت عليه حمامة فمسحه بإصبعه، وابن عمر رضي الله تعالى عنهما ذرق عليه طائر فمسحه بحصاة وصلى ولم يغسله، ولأن الحمام تركت في المساجد حتى في المسجد الحرام مع علم الناس بما يكون منها[1].

٢٤٨ ـ هذه بعض المسائل التي ورد أن محمداً استحسن فيها لخبر صح لديه عن رسول الله ﷺ أو لأقوال الصحابة وأفعالهم، على أن مثل هذه المسائل قليلة بالنسبة لما استحسن فيها للعرف أو المصلحة أو غير ذلك مما يراه الفقيه أرفق بالناس وأكثر ملاءمة لمقاصد التشريع وأسسه، فقد استحسن في مسائل كثيرة من هذا النوع وكان للعرف في الأخذ بالاستحسان فيها حظ كبير، ومن ذلك ما جاء في الأصل[2]: ولو قال: أبيعك هذا الثوب بربح العشرة خمسة عشر كان ينبغي في القياس إذا اشتراه أن يكون بخمسة وعشرين درهماً لأنه قال له: ربح العشرة خمسة عشر، فربحه في العشرة خمسة عشر، ولكنا ندفع القياس في هذا ونستحسن أن يجعل الثمن خمسة عشر درهماً، لأن هذا مباني كلام الناس.

ومن الأخذ بالاستحسان دفعاً للضرر ما روي أنه إذا اشترى الرجل أرضاً فزرع فيها زرعاً ثم جاء الشفيع فله أن يأخذها بالشفعة ويقلع الزرع في القياس، ولكن محمداً ترك القياس واستحسن ألا يأخذ الشفيع الأرض إلا بعد حصد الزرع[3]؛ دفعاً للضررعن الذي اشتراها وزرعها.

وروى السرخسي[4] أن الصبي التاجر إذا اشترى أرضاً ثم حجر عليه أبوه فدفعها

(١) المبسوط جـ ١ ص ٥٦.

(٢) ورقة ٢٦٧، وانظر في الأخذ بالاستحسان للعرف أيضاً الأصل ورقة ٢٥٤، ٤١٧، ٥٤٢، ٥٦٨، ٥٦٩، ظهر، والمبسوط جـ ٦ ص ٥٧، جـ ١٢ ص ٤٦، جـ ١٥ ص ١٧١/ ١٧٤.

(٣) الأصل ورقة ٦٧٧ ظهر، وانظر أيضاً الأصل ورقة ٤٣٥ والمبسوط جـ ١٣ ص ١٠١، جـ ٢٣، ص ١٣٩، ص ١٩٣، وجـ ٥ ص ٥.

(٤) المبسوط جـ ٢٣ ص ١٢٤.

مزارعة إلى رجل بالنصف يزرعها ببذره وعمله، فالخارج للعامل وعليه نقصان الأرض؛ لأن إذن الصبي في زراعة الأرض بعد الحجر باطل، فكان العامل بمنزلة الغاصب فعليه نقصان الأرض والخارج له، وإن لم يتمكن في الأرض نقصان كان الخارج بينهما على الشرط استحساناً، لأن منفعة الصبي في تصحيح العقد هنا، فإنه لو بطل لم يسلم له شيء.

فمراعاة منفعة الصبي أو مصلحته كانت الباعث على الاستحسان في هذه المسألة.

وروى السرخسي أيضاً أنه إذا وقع بعر الغنم أو الإبل في البئر لم يضره ما لم يكن كثيراً فاحشاً، وفي القياس يتنجس البئر، لأنه بمنزلة الإناء يخلص بعضه إلى بعض فيتنجس بوقوع النجاسة فيه، ولكنا استحسنا وقلنا بأنه لا ينجس للبلوى فإن عامة الآبار في الفيافي والمواشي تبعر حولها، ثم الريح تسفي به فتلقيه في البئر، فلو حكمنا بنجاسته كان فيه انقطاع السبل والرسل[1]..»

فالأخذ بالاستحسان هنا للتيسير ورفع الحرج، ويبدو أن الإمام محمداً يسوي بين البعر اليابس والرطب ما دام قليلاً، فقد أشار السرخسي إلى أن أبا حنيفة لا يسوي بينهما وأن أبا يوسف قال: إنهما سواء دون أن يشير إلى رأي محمد في هذا، وأرجح أن رأيه لا يختلف عن رأي صاحبه، فهذا يتفق مع نزعة محمد نحو التيسير في فقهه.

٢٤٩ ـ وهناك بعض المسائل التي استحسن فيها الإمام محمد لا للضرورة أو العرف وذلك مثل ما روى أن الذي يحج عن غيره لو قرن مع الحج عمرة كان مخالفاً ضامناً للنفقة في رأي أبي حنيفة، وعند محمد لا يصير مخالفاً استحساناً، لأنه أتى بالمأمور به وزاد عليه ما يجانسه فلا يصير مخالفاً[2].

وجاء أن من أحرم وفي يده ظبي فعليه أن يرسله، فإن أرسله إنسان في يده فعليه قيمته في قول أبي حنيفة وهو القياس.

وقال محمد: لا شيء عليه استحساناً، ففعله أمر بالمعروف ونهي عن المنكر فلا يكون مستوجباً للضمان كمن أراق خمر مسلم[3].

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ٨٧.

(٢) المبسوط جـ ٤١ ص ١٥٥.

(٣) المصدر السابق ص ٨٩.

وروى أن من غربت عليه الشمس وهو في صلاة العصر، فتذكر الظهر، فإن القياس أن يقطع العصر، لأن المعنى المسقط للترتيب وهو ضيق الوقت انعدم بغروب الشمس وهو رأي عيسى بن أبان، ولكن الإمام محمداً استحسن فقال: لو قطع صلاته بعد غروب الشمس كان مؤدياً جميع العصر في غير وقتها، ولو أتمها كان مؤدياً بعض العصر في وقتها[1].

فهذه المسائل ونحوها تبرز مدى الفهم الواعي لروح التشريع وغاياته لدى الإمام محمد فهو مثلاً لا يرى أن من كلف بالحج عن غيره وقرن مخالفاً لما أمر به، ومن ثم تلزمه النفقة، لأنه أتى بما أمر به وزاد عليه بما يجانسه فكيف يكون مخالفاً؟.

لا شك أن استحسان محمد يرجع إلى نظرة فقهية رحبة الأفق لا تتمسك بالحرفية الشكلية ويعنيها الجوهر قبل كل شيء.

وفي مسألة صلاة العصر يبدو واضحاً أن ما ذهب إليه محمد أولى بالأخذ، وأن الاستحسان هنا له وجاهته ومنطقه فأداء بعض الفرض في وقته خير من أداء كل الفرض في غير وقته بلا جدال.

وأما من قال عليَّ المشي إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام، فلا شيء عليه في قول أبي حنيفة، أخذاً بالقياس، لأن الناس لا يطلقون هذا اللفظ عادة لإرادة التزام الحج والعمرة.

ويرى الصاحبان أن الاحتياط أو الاستحسان أن من قال ذلك فقد التزم بالحج أو العمرة، لأنه لا يتوصل إلى الحرم أو المسجد الحرام إلا بالإحرام فصار بها ملتزماً للإحرام[2].

٢٥٠ ـ والذي يمكن قوله بعد ما تقدم أن مفهوم الاستحسان لدى محمد يدور في فلك التيسير والمصلحة والاحتياط، ومراعاة ما هو أولى، وأن استحسان محمد للأثر أو لأقوال الصحابة وأفعالهم أمر لاخلاف فيه بين الفقهاء إلا من حيث ذكر كلمة الاستحسان فيرى بعض الذين[3] يرفضون هذا الأصل أنه لا فائدة من ذكره مع تلك الأدلة.

(١) المصدر السابق جـ ٢ ص ٨٩.
(٢) انظر: المبسوط جـ ٤ ص ١٣٢.
(٣) انظر الاعتصام للشاطبي جـ ١ ص ١٦٦، ط: المكتبة التجارية.

وأما الاستحسان للعرف أو المصلحة أو الاحتياط ومراعاة ما هو أولى فهو الذي ثار حوله الجدل بين الفقهاء وعده الشافعي قولاً بالتشهي[1]، ولكن الواقع أن مفهوم الاستحسان الذي حمل عليه الشافعي يختلف كل الاختلاف عن مفهومه لدى الإمام محمد وغيره من الفقهاء القائلين به، فمحمد كما أسلفت لا يستحسن إلا لمعنى تعضده القواعد التشريعية العامة من مراعاة مصالح الناس والتيسير عليهم ونحو هذا.

على أن الاستحسان ليس دليلاً مستقلاً بذاته فهو إما عمل بالأثر وما جاء عن الصحابة، أو القياس، فقد نص السرخسي[2] على أن القياس والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياساً، والآخر خفي قوي أثره فسمي استحساناً.

والإمام محمد بما كان يتمتع به من عقلية تشريعية خصبة فكر في المسائل الفقهية بمنطق يعشق الحرية العلمية في إطار المبادىء الأساسية للشريعة الغراء، ومن ثم كان يرجح قياساً على قياس لمعنى انقدح في ذهنه ورآه أجدر بالأخذ، وإن كان كل ما روي عنه لم يصرح فيه بهذا، ولكن جاء في بعض ما نقل عنه ما يشير إلى أنه ترك القياس في المسألة لقياس آخر مثل ما ذكر في الأصل: قلت: أرأيت ان شرب من إنائه من الطير مما لا يؤكل لحمه، قال: أكره له أن يتوضأ به، قلت: فإن توضأ به وصلى، قال: يجزيه، قلت: من أين اختلف هذا، والسباع لا يؤكل لحمها؟ قال: أما في القياس فهما سواء، ولكني أستحسن في هذا، ألا ترى أني أكره سؤر الدجاجة ولا آمره أن يعيد منه الوضوء والصلاة[3].

والخلاصة أن الاستحسان أصل من أصول محمد، وأنه لا يمكن أن يكون لديه قولاً بالتشهي أو الهوى، وهو لا يعدو في ذهنه أن يكون قياساً خفياً يحقق من المعاني والغايات ما لا يحقق القياس الجلي، وأن الأخذ به يمنح الفقيه حرية البحث والتنقيب، بغية الوصول إلى ما يهديه إليه اجتهاده في تحقيق المصالح ورفع الحرج عن الناس.

(١) انظر الرسالة ص ٥٠٧.
(٢) المبسوط جـ ١٠ ص ١٤٥.
(٣) الأصل ورقة/٩ وانظر الورقة/١٤، ٢٣٩، والمبسوط جـ ١٦ ص ٤٤.

وأود أن أشير اني لاحظت أن جل الصور الفقهية التي استحسن فيها الإمام محمد خاصة بالمعاملات، وأنه كان يحاول تصحيح معاملات الناس ما وجد إلى ذلك سبيلاً، عن طريق هذا الأصل ما دام لا يوجد نص.

كما أود الإشارة أيضاً إلى أن الأخذ بالاستحسان في غير مورد الأثر كان من أسباب الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد مما أومأت إليه آنفاً من أنّ لكُل فقيه نظرته الخاصة وتقديره الذاتي للأمور.

٢٥١ ـ وبعد الحديث عن الأصول التي ورد ذكرها فيما نقل عن الإمام محمد من نصوص، يجدر الحديث عن غيرها من الأصول التي دلت عليها الفروع الفقهية الكثيرة التي رويت عن هذا الإمام.

وقد ذكرت في صدر هذا الفصل أن هذه الأصول هي: العرف، والاستصحاب، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا.

٢٥٢ ـ وأما العرف فإن الإمام محمداً كان يأخذ به أكثر مما كان يأخذ به الشيخان، وأنه لديه يشمل ما تعارف عليه الناس في معاملاتهم واستقامت عليه أمورهم، وأيضاً ما تعارفوا عليه من معاني بعض الكلمات وإن كانت دلالتها اللغوية غير ما اصطلحوا عليه، ومن البديهي أن العرف أصل حيث لا يوجد نص من كتاب وسنة، وأن الأعراف التي تتعارض مع النصوص لا اعتبار لها وأن اختلاف الأعراف من عصر إلى عصر، وبين مصر ومصر نجم عنه اختلاف بين جميع الفقهاء في كل الأزمان والبلدان. .

وللعلماء أقوال في أقسام العرف وما يصح أن يكون منها أصلاً يعتد به وما لا يصح. وليس من منهجنا تتبع مثل هذه الأقوال بقدر الاستهداء بالفروع الفقهية واستخلاص الأحكام منها.

وقد أسلفت في الاستحسان أن مبناه في بعض الصور كان العرف، ولكن هذا الأصل لدى محمد لا يأتي دائماً على أنه استحسان، ولكن على أنه أخذ بما جرى عليه عرف الناس وتحققت به مصالحهم، من الأفعال والأقوال. ومن ذلك ما روي عن بيع الثمار بعد أن يتناهى عظمها بشرط الترك إلى أجل معلوم فإنه فاسد عند أبي حنيفة وصحيح عند ابن أبي ليلى، أما عند محمد فإنه صحيح فيما إذا شرط الترك مدة يسيرة؛ لأنه ليس في هذا اشتراط شيء مجهول من ملك البائع، وهو

شرط متعارف بين الناس فيكون العقد سالماً باعتبار العرف[١].

وروي أن محمداً كان يترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال[٢]، وقال السرخسي في كتاب الأيمان: الايمان مبنية على العرف والعادة فما تعارف الناس الحلف به يكون يميناً وما لم يتعارف الحلف به لا يكون يميناً. . ولهذا قال محمد رحمه الله في قوله: وأمانة الله أنه يمين، ثم سئل عن معناه، فقال: لا أدري، فكأنه قال: وجد العرب يحلفون بأمانة الله عادة فجعله يميناً[٣].

وقال محمد في الأصل: «وإذا حلف الرجل لا يأكل لحماً ولم يكن له نية فأكل سمكاً لم يحنث، لأن اللحم واليمين إنما يقع على معاني كلام الناس»[٤].

٢٥٣ ـ ومما يتصل بأخذ محمد بالعرف ما روي عنه أنه كان يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملاتهم، وما يديرونه فيما بينهم[٥]، وما كان يفعل ذلك إلا ليكون حكمه في مسألة تتعلق بشؤون الناس وتتصل بعاداتهم أقرب إلى تلك العادات ما لم تخالف أصلاً من أصول الشرع وأحكامه[٦].

وهذا يعني أن فقه محمد فقه عملي واقعي وإن رويت عنه مسائل افتراضية جمة، وأنه في أخذه بالعرف إنما ييسر على الناس أحكام دينهم ولا يجعلهم في ضيق أو حرج ما دام هناك مجال للتيسير، ولذا أخذ على أهل المدينة ما ذهبوا إليه من أنه إذا كان للرجل مال ذهب أو ورق تجب فيها الزكاة، ثم أفاد إليهما مالاً أنه يزكي ماله الأول حين يحول عليه الحول، ولا يزكي مال الفائدة حتى يحول على الفائدة الحول وقال: إن هذا قول ضيق، لا يوافق ما عليه الناس، ينبغي له أن يجمع ماله كله، ثم يزكيه إذا وجبت الزكاة على ماله الأول. .[٧]

٢٥٤ ـ وكان محمد يلاحظ اختلاف الأعراف لاختلاف الأزمان والبلدان، مثل ما روي عنه أن من حلف لا يأكل خبزاً فأكل خبز الأرز ونحوه من الذرة وغيرها، فإن كان من

(١) المبسوط جـ ٣٠ ص ١٣٥.
(٢) جـ ١ ص١٧٢ ـ أصول السرخسي.
(٣) المبسوط جـ ٨ ص ١٣٣.
(٤) ـ ورقة/٧٥.
(٥) مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٥٢.
(٦) الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٧.
(٧) الحجة جـ ١ ص ٤٩١.

أهل بلد وذلك طعامهم حنث، وإن كان من أهل الكوفة ونحوهم ممن لا يأكل ذلك عامتهم لم يحنث إلا إن ينوي ذلك[1].

وروى الإمام في الآثار[2] عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سناً.

قال محمد: وبه نأخذ، وإنما قيل: أقرؤهم لكتاب الله، لأن الناس كانوا في ذلك الزمان أقرأهم للقرآن أفقههم في الدين، فإذا كانوا في هذا الزمان على ذلك فليؤمهم أقرؤهم، فإن كان غيره أفقه منه وأعلم بسنة الصلاة وهو يقرأ نحواً من قراءته فأفقههما وأعلمهما بسنة الصلاة أولاهما بالإمامة..

فهذه المسألة راعى محمد فيها تغير الأعراف لتغير الزمان، إلا أنها تدل أيضاً على أن الأحكام لديه تدور مع عللها وجوداً وعدماً.

وجاء في باب القسمة من مبسوط السرخسي[3] أن أبا حنيفة كان يقول في العلو الذي لا سفل له: يحسب في القسمة ذراع من السفل بذراعين من العلو وقال أبو يوسف: يحسب العلو بالنصف والسفل بالنصف ثم ينظر كل جملة ذراع كل منهما فيطرح من ذلك النصف، وقال محمد: يقسم ذلك على القيمة، قيمة العلو، أو قيمة السفل، ثم قال السرخسي: وقيل إن أبا حنيفة رحمه الله أجاب بناءً على ما شاهده من عادة أهل الكوفة في اختيار السفل على العلو، وأبو يوسف رحمه الله أجاب بناءً على ما شاهده من عادة أهل بغداد في التسوية بين العلو والسفل في المنفعة، ومحمد شاهد اختلاف العادات في البلدان فقال: إنما يقسم على القيمة.

وبعد أن أشار السرخسي إلى أن في المسألة أصلاً آخر، رجح رأي الإمام محمد معللاً له بأن في بعض البلدان تكون قيمة العلو أكثر من قيمة السفل، وهو كذلك بمكة ومصر، وفي بعض البلدان قيمة السفل أكثر من قيمة العلو كما هو بالكوفة. وقيل: في كل موضع تكثر النداوة في الأرض يختار العلو على السفل، وفي كل موضع يشتد البرد ويكثر الريح يختار السفل على العلو، وربما يختلف ذلك

(١) الأصل ورقة ٧٦. وانظر المبسوط جـ ١٤ ص ٦٦ في مسألة الدراهم التي يصرفها الوكيل بدنانير.
(٢) جـ ١ ص ١٩٧.
(٣) جـ: ١٥ ص: ١٦ - ١٧.

باختلاف الأوقات فلا يمكن اعتبار المعادلة به إلا بالقيمة. وهذا الرأي عليه الفتوى.

٢٥٥ - وفي هذه المسألة دلالة واضحة على أن بعض أسباب الخلاف بين الفقهاء الثلاثة يرجع إلى اختلاف الأعراف، وأن الإمام محمداً كان أكثر من الشيخين معرفةً بأعراف عصره لكثرة رحلاته واتصالاته، فكان رأيه انعكاساً لما شاهده أو وقف عليه من أعراف مختلفة في بلدان متنائية.

٢٥٦ - وكما أسلفت أن محمداً أخذ بالعرف كثيراً ومن ثم كانت المعاملات بين الناس الميدان الرحب الذي جال فيه محمد بهذا الأصل إذا أعوزه النص، وإن كان قد أخذ به في باب الأيمان وغيره من أبواب الفقه، مثل ما روي عنه أن المقتدي في الصلاة ينبغي عليه أن تكون أصابعه عند عقب الإمام، وهو الذي وقع عند العوام[1]..

وإذا كان محمد قد ترك القياس إلى الاستحسان في بعض المسائل، طوعاً لما ينزع إليه في فقهه من التيسير، ورفع الحرج فإنه ترك ذلك الأصل أيضاً إلى العرف في مسائل كثيرة بسبب هذا، ومن ذلك ما روي أن أبا حنيفة كان لا يجوز القرض في الخبز وزناً ولا عدداً، وأما أبو يوسف فقال: يجوز وزناً لا عدداً. وعند محمد أنه يجوز عدداً، قال هشام[2]: فقلت له وزناً فرأيته نفر من ذلك واستعظمه وقال: من يفعل ذلك؟ وعلق السرخسي على رأي الإمام محمد قائلاً: ومحمد جوز استقراضه عدداً؛ لأنه صنع الناس، وقد اعتادوه، وقد نقل ذلك عن إبراهيم أنه سئل عمن استقرض رغيفاً فرد أصغر منه، أو أكبر قال: لا بأس به وهو عمل الناس.

ومن أصحابنا رحمهم الله من قال: استعظم محمد جواز استقراض الخبز وزناً لأن القياس فيه ما قاله أبو حنيفة، إنه لا يوقف على حده، وإنما ترك هذا القياس محمد لتعارف الناس[3].

وبلغ من تقدير محمد للعرف أنه كان يقيد به اللفظ المطلق، فمن وكل رجلاً أن يهب ثوباً لفلان على عوض يقبضه فيه ففعل ذلك، غير أن العوض كان أقل من

(١) المبسوط جـ ١ ص ٤١.
(٢) لعله هشام بن عبيد الله الرازي.
(٣) المبسوط جـ ١٤ ص ٣١، ٣٢.

قيمة الهبة، فإن أبا حنيفة يرى أن هذا جائز بناء على أصله في اعتبار إطلاق اللفظ فإن اسم العوض يتناول الكثير والقليل، ولكن محمداً لا يجوز هذا بناءً على أصله في تقييد مطلق اللفظ باعتبار العادة[1].

والخلاصة أن محمداً كان يراعي الأعراف كثيراً، وأنه كان يرى أن المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً، ولذا كان لا يحكم على معاملات الناس بالفساد ما دامت جارية على أعرافهم، وما دامت لا تتعارض مع نص، ومن يقرأ أبواب المعاملات وكتاب الأيمان فيما تركه محمد من آثار وبخاصة الأصل وكذلك مبسوط السرخسي، يجد كيف كان للعرف اعتباره لدى هذا الإمام في بناء كثير من الأحكام.

٢٥٧ ـ وأما الاستصحاب ومعناه إبقاء ما كان على ما كان إلى أن يحدث ما يغيره أو يرفعه[2]، فإن بعض ما يروى عن محمد من مسائل تشير إلى أنه كان يرى العمل بهذا الأصل، فضلاً عما ذكره السرخسي في[3] أصوله من أن محمداً يرى أن الأصل في الأشياء الإباحة، ثم أردف هذا بالحديث عن الإباحة قبل مبعث النبي ﷺ وأنها باقية إلى أن يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا.

وبالإضافة إلى هذا روي أن أبا حنيفة ومحمداً قالا: ما عرف ثبوته وجب التمسك به حتى يقوم الدليل على زواله[2].

ومن المسائل التي أخذ محمد بالاستصحاب فيها أن من شك في الحدث فهو على وضوء، وإن كان محدثاً فشك في الوضوء فهو على حدثه؛ لأن الشك لا يعارض اليقين، وما يتيقن به لا يرتفع بالشك[5].

وروى محمد عن أبي حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم عن أبي زرعة بن عمرو ابن جرير بن عبد الله عن أبي هريرة في الرجل يجد البلل في طرف ذكره وهو في الصلاة، قال: يضع كفيه على الأرض والحصى فيمسح وجهه ويديه ثم يصلي،

(١) المبسوط جـ ١٩ ص ٩٣، وانظر أيضاً ١٠، ١١٧ وشرح السير الكبير جـ ٤ ص ١٦.
(٢) الاستصحاب ص ٢ لأستاذنا الجليل علي الخفيف، فصلة مستخرجة من مجلة القانون والاقتصاد، العددان ٣، ٤ السنة ٢١.
(٣) جـ ٢ ص ٢٠ ـ ٢١.
(٤) المبسوط جـ ١٧ ص ٦٥ ـ ١١٦.
(٥) المبسوط جـ ١ ص ٨٦.

قال حماد: فقلت لإبراهيم فكيف تفعل أنت، قال: إذا وجدت ذلك فإني أعيد الوضوء والصلاة، وهو أوثق في نفسي، قال محمد: وأما نحن فنرى أن يمضي على صلاته ولا يعيد ولا يضرب بيديه على الأرض ولا يمسح وجهه ولا يديه حتى يستيقن أن ذلك خرج منه بعد الوضوء، فإذا استيقن ذلك أعاد الوضوء[1].

٢٥٨ ـ ولكن هل الاستصحاب لدى محمد حجة للإثبات والدفع، أو أنه حجة للدفع فقط؟.

إن بعض العلماء يقررون[2] أن الأحناف بوجه عام يرون أن الاستصحاب إنما يصلح حجة للدفع لا للإثبات، أي أنه إنما يصلح حجة يدفع به دعوى تغيير الحال التي كانت ثابتة وترتب أحكاماً على ذلك، ولكنه لا يصلح حجة يطلب بها ترتيب آثار جديدة على اعتباره.

وتدل المسائل التي أخذ فيها محمد بالاستصحاب أنه كان يرى أن هذا الأصل حجة للدفع فقط، فقد ذكر السرخسي في ميراث المفقود[3] أنه يجعل حياً في ماله ميتاً في مال غيره حتى لا يورث عنه ماله، ولا يقسم بين ورثته ما لم يعلم موته، ولا يعطى له ميراث أحد من قرابته إذا مات قبل أن يتبين حاله، ولكن يوقف نصيب المفقود كما يوقف نصيب الحمل، لأن حياته كانت معلومة، وما علم ثبوته فالأصل بقاؤه، إلا أن الحكم بحياته باعتبار استصحاب الحال، فهو حجة في إبقاء ما كان على ما كان، وليس بحجة في إثبات ما لم يكن ثابتاً.

ومن ذلك ما إذا كان في يد رجل دار وهي معروفة بأنها ملكه لوضع يده عليها، ثم بيعت دار بجوارها، فطلب صاحب الدار المبيع بالشفعة فأنكر المشتري على الطالب ملكه الدار، فلا يقضى له بالشفعة حتى يقيم البينة على المشتري بأنه مالك، لأن ما يدعيه الشفيع من سبب هو ثابت بحكم استصحاب الحال، وهو لا يصلح حجة للإثبات والإلزام، فوجب لإلزام المشتري إقامة البينة عليه[4].

٢٥٩ ـ وجاء في بعض ما روي عن الإمام محمد ـ وإن لم يكن كثيراً ـ أنه كان يأخذ بسد

(١) الآثار ص ٢٢، وانظر جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ١ ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.
(٢) انظر أصول التشريع الإسلامي ص ١٣٥، واختلافات الفقهاء ص ٣٥٣، والاستصحاب ١٢.
(٣) المبسوط جـ ٣ ص ٥٤.
(٤) انظر أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٥٣.

الذرائع، فهو يرى أن ما أسكر كثيره فقليله حرام، وإن دواعي الربا حرام، وإن المشي على قصد المعصية معصية [١].

وكان لا يرى بأساً بتطيب المحرم في الحج بما يشاء، فلما رأى قوماً - على حد تعبيره - يحضرون طيباً كثيراً ويصنعون شيئاً شَنَعاً[٢] كره ذلك، وهو قول الإمام مالك[٣].

وهو لم يستسغ ما فعله هؤلاء القوم وعدَّه أمراً شَنَعاً، مع أنه كان لا يرى بأساً به من قبل إلا سداً للذريعة المفضية إلى تجاوز الحد فيما أبيح للمحرم من تطيب وادّهان، فتفقد فريضة الحج قدسيتها من معاني التجرد الكامل لله، والإعراض الخالص عن كل متاع هذه الحياة.

وروى أن من باع أبله السائمة بدراهم سواء كان يريد بهذا الفرار من الصدقة أو لا يريد، فلا زكاة عليه إلا بحول جديد.

وكان أبو يوسف يرى أنه لا يكره له هذا الصنيع، على حين يكرهه محمد معللاً له بقوله: الزكاة عبادة محضة، والفرار من العبادة ليس من أخلاق المؤمنين[٤].

وهذا واضح في أن محمداً يكره التحايل لإسقاط الحقوق، ومن ثم اختلف مع أبي يوسف في هذه المسألة كما اختلف معه في الاحتيال لإسقاط الشفعة ولإبطال الاستبراء[٥]، وهذا كله من باب سد الذريعة.

ومن قبيل الأخذ بهذا الأصل إبطال إقرار المريض مرض الموت بمال عليه لأحد الورثة؛ تفويتاً لقصده في أن ينال بعض الورثة أكثر من حقه ففي ذلك حرمان لغيره من بعض حقه أو كله. وأيضاً تطليقه امرأته ثلاثاً، فإنها ترثه إذا مات وهي في العدة، لأنه قصد إبطال حقها في ميراثه فرد عليه قصده[٦].

٢٦٠ - وكان أبو حنيفة يقدم القياس على سد الذرائع في بعض ما روي عنه، على خلاف

(١) شرح السير الكبير جـ ٣ ص ٢٥٨، وانظر المبسوط جـ ٢٤ ص ٣، وبدائع الصنائع جـ ١١٢/٥.

(٢) أي قبيحاً مستكرهاً (المعجم الوسيط).

(٣) المبسوط جـ ٤ ص ٣.

(٤) المبسوط جـ ٢ ص ١٦٦.

(٥) انظر المصدر السابق، والمخارج في الحيل ص ٨٠، والمبسوط جـ ٣٠ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ومناهج التشريع في القرن الثاني ص ٣٥٨.

(٦) المبسوط جـ ٣٠ ص: ٦٠.

ما يذهب محمد فإنه لا يرى ما يراه شيخه، فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن بيع الكرم ممن يتخذ الخمر من عنبه جائز لا بأس به، وكذلك بيع الأرض ممن يغرس فيها كرماً ليتخذ من عنبه الخمر، وهذا هو القياس، ولكن محمداً وأبا يوسف كرها هذا استحساناً، لأن بيع العصير والعنب ممن يتخذه خمراً إعانة على المعصية وتمكين منها، وذلك حرام[١].

ويبدو مما ذكرته أن محمداً أخذ بسد الذرائع للاحتياط أو الورع وأنّ هذا يؤكد ما سبق[٢] أن أشرت إليه من أنه ما كان يلجأ إلى حيلة تخالف مقرراً تشريعياً بأية صورة من الصور.

٢٦١ - وعقد السرخسي[٣] في أصوله فصلاً في بيان شرائع من قبلنا أورد في أوله أقوال بعض العلماء في هذا، ثم قال: وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله ﷺ فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا، والدليل على المذهب هذا أن محمداً استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة[٤] في الشرب بقوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم﴾ وبقوله: ﴿هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم﴾ وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام، ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام.

والذي يدل عليه ما ذكره السرخسي أن الأحناف لا يقبلون من شرائع السابقين من الأنبياء إلا ما أخبر القرآن به أو بينه الرسول عليه السلام دون أن يكون له ناسخ، وأن محمداً بما ذهب إليه في القسمة في الشرب بطريق المهايأة إنما يمثل مذهب الأحناف في الأخذ بشرائع من قبلنا.

(١) المصدر السابق جـ ١٤ ص ٢٦، وانظر أيضاً ص ٤٦.

(٢) انظر سابقاً فقرة ١٨٢، ١٨٣.

(٣) جـ ٢ ص ٩٩ - ١٠٠، وانظر: المبسوط: جـ ٢٣، ص: ٢٠١، وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٢١٦.

(٤) المهايأة: الأمر المتهايأ عليه، أي المتفق، فهي قسمة شيء بطريقة خاصة رضي بها المتهايئان واتفقا عليها.

على أن الأخذ بهذه الشرائع في نطاق محدود من المسائل، ويرجع الأخذ بها في الواقع إلى الأخذ بالنصوص القرآنية والسنة النبوية، ولهذا لا تعد تلك الشرائع مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع الإسلامي[1].

٢٦٢ ـ تلك أصول محمد التي قام عليها فقهه، وهي في جملتها نص واجتهاد، ولكن الاجتهاد لديه ما كان يعدو المصلحة؛ تيسيراً على الناس وأخذاً بما جرى عليه عرفهم، وقد تخلل الحديث عن بعض هذه الأصول إشارات إلى المصلحة ومدى اعتداد محمد بها في آرائه، وأضيف إلى هذا ما قاله محمد في الأصل:[2] وإذا صالح الوصي عن حق اليتيم فإن كان الصلح خيراً له فهو جائز وإن كان شراً له فهو لا يجوز، وكذلك إن ابتاع لنفسه شيئاً من متاعه فإن كان ذلك خيراً أجزته وإن كان شراً أبطلت البيع.

فإجازة المصالحة عن حق اليتيم وكذلك ابتياع متاعه تدور مع المصلحة بالنسبة لليتيم وجوداً وعدماً، فما كان مصلحة فهو جائز، وما لم يكن مصلحة فهو باطل، وهو حكم منبثق عن قاعدة عامة تختص بجواز تصرف الولي عن المولى، فما كان منه في مصلحة المولى فهو جائز، وما ليس في مصلحته فلا يجوز.

وذكر السرخسي في شرح السير الكبير[3] أن محمداً قال: ولو طلب بعض مداين الشرك أن يكون ذمة لهم (أي للمسلمين) فكره ذلك ملك الموادعين (أي الذين بينهم وبين المسلمين عهد موادعة، ولنا رهائن عندهم) وقال: إن فعلتم ذلك قتلنا رهنكم أو استعبدناهم وإن لم تفعلوا رددنا عليكم رهنكم، فإن الإمام والمسلمين ينظرون في ذلك، فإن كان الامتناع من إعطاء الذمة إلى أن يأخذوا رهنهم خيراً للمسلمين امتنعوا من ذلك، وإن كان قبول الذمة من الذين طلبوا ذلك خيراً فعل ذلك الإمام.

ومن هذا يتضح أن الامتناع من إعطاء الذمة أو عدم ذلك في هذه الحالة يدور مع مصلحة المسلمين وجوداً وعدماً.

وروى اللكنوي[4] عن الإمام محمد أنه قال: «وأما تلقي السلع فكل أرض كان

(١) مناهج التشريع الإسلامي ص ٣١٥.
(٢) ورقة/١٧٣.
(٣) ج: ٤ ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٤) التعليق الممجد على موطأ محمد ص ٣٣٦ ط: الهند.

ذلك يضر بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله. فهذا النص يقرر أن أحكام المعاملات تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً، فقد منع تلقي السلع في حال وأجازه في حال أخرى وليس بين الحالتين من فرق إلا أن الضرر متحقق في إحداهما دون الأخرى، فوجب أن يمنع الضرر؛ رعاية للمصلحة[1].

فمحمد يراعي المصلحة إذن في اجتهاده كما يراعيها غيره، ومع هذا تعد من سمات فقهه التي دل عليها استقراء آرائه في أبواب الفقه المختلفة.

وفي الحديث عن أصول محمد أشرت إلى بعض خصائص فقهه، كالورع والاحتياط والتيسير ورفع الحرج، وسأعرض فيما يلي لهذه الخصائص وغيرها بشيء من التفصيل.

٢٦٤ ـ كان الإمام محمد في بعض ما روي عنه يخاطب في المسلم مشاعر الخوف من الله، ومراقبته سراً وعلانية، فهو مثلاً يرى أنه يجوز أن تختلع المرأة من زوجها بما تشاء بيد أنه يعقب على هذا بقوله: وما نحب للزوج أن يأخذ أكثر مما أعطاها، وإن جاء النشوز من قبلها، فأما إذا جاء النشوز من قبله لم نحب له أن يأخذ منها قليلاً ولا كثيراً، وإن أخذ فهو جائز في القضاء، وهو مكروه له فيما بينه وبين ربه[2].

فجواز الأمر قضاء ليس سبيلاً لديه للإباحة الكاملة، فالله سبحانه مطلع على السرائر والضمائر، يعلم الظالم وغير الظالم، فعلى الإنسان أن يخشى الله في كل ما يأتي ويذر، وأن يصلح ما بينه وبين ربه دائماً، وهذا بلا شك طريق الإيمان وأصل من أصول الإسلام.

وكان أبو حنيفة يرى أن من تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها سواء كان عالماً بذلك أو غير عالم، ودخل بها فلا حد عليه ولكنه يوجع عقوبة إذا كان عالماً بذلك. أما محمد فيذهب إلى أن عليه الحد إذا كان عالماً[3].

ورأي محمد يحمل مسحة من الورع، فمن كان عالماً بالحرمة وأقدم على الزواج فقد حاول إضفاء الشرعية على أمر غير شرعي، وهذا إفراط في المعصية لا يكافئه

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص ٤٦ ط الثانية.
(٢) الموطأ: ص ١٨٨.
(٣) المبسوط، جـ ٩ ص ٨٥.

إلا وجوب الحد عليه، زجراً له، وإرشاداً إلى ما يجب على كل مسلم أن يلزم نفسه به من تقوى الله وخشيته ورعاية حدوده.

وليس الزواج في هذه الحالة شبهة تدرأ الحد كما رأى أبو حنيفة ولكنه - لدى محمد - كان من عوامل وجوبه، وهذا يؤكد نزعة الورع في آرائه وفقهه..

٢٦٥ - ومما هو من قبيل خصيصة الورع في فقه محمد ما جاء في كثير مما روي عنه من الأخذ بالاحتياط، وتجنب موطن الشبهات، وعدم الإقدام على أمر إلا بعد أن تطمئن النفس اطمئناناً كاملاً إلى أن إتيانه لا يترتب عليه أدنى إحساس بالإثم، ومن ذلك، لو أن امرأة كان حيضها في أول كل شهر سبعة أيام، فحاضت ستة أيام، ثم انقطع دمها، فإنها تنتظر حتى يخاف فوت الصلاة، فإذا خافت فوت الصلاة، اغتسلت وصلت، ثم يقول محمد: ولا أحب لزوجها أن يقربها حتى تأتي عليها أيامها التي كانت تحيض فيها، أخذاً له بالثقة[١].

فالتعبير بلا أحب يشعر بأن قربان الزوجة في اليوم السابع الذي انقطع فيه الحيض لا إثم[٢] فيه، إلا أنه مع هذا يشعر بالنفور من الإقدام عليه والرغبة في الإمساك عنه حتى تنقضي أيام الحيض المعتادة، أخذاً بالاحتياط أو الثقة على حد قوله. وقد أسلفت[٣] أن الإمام محمداً جمع بين التيمم والوضوء بنبيذ التمر احتياطاً.

٢٦٦ - ونزعة الاحتياط في فقه محمد واضحة[٤]، وهي أوضح ما تكون في باب العبادات، وقد ذكر السرخسي أن الأخذ بالاحتياط في باب العبادات أصل[٥].

وقال صاحب كشف الأسرار: إذا أُدّي خمسة زيوفاً في الزكاة مكان خمسة جياد فعند الشيخين يجوز ولكن يكره لقوله تعالى: ﴿ **ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون** ﴾ ثم قال: احتاط محمد في هذا الباب، أي باب العبادة، فقال: عليه أن يؤدي فضل ما بينهما[٦].

---

(١) الأصل، ورقة/٤٠.

(٢) ذكر محمد في الأصل أيضاً، ورقة/٢٧ مسألة كهذه، وقال: أحب أن يكف عنها حتى تمضي أيامها التي كانت تحيض فيها، فإن فعل لم يضره.

(٣) انظر سابقاً فقرة/٢٢٧.

(٤) انظر الأصل ورقة/٤٥٥، والحجة ص ٤١، ٨٧، والجامع الصغير باب المهور، والمبسوط جـ ٣ ص ١٠٦، جـ ٩ ص ٥٨، ٧٧، ٩٥ وجـ ٢١ ص ٥٦، وجـ ٢٤ ص ٤، ١٥، وتأسيس النظر ص ٦، وجامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ٨.

(٥) أصول السرخسي جـ ١ ص ٥٩.

(٦) كشف الأسرار جـ ١ ص ١٥٣.

وكما اهتم محمد بالاحتياط في باب العبادات؛ لأنها يجب أن تكون خالصة لله لا تشوبها شائبة ما، اهتم به أيضاً في كل ما يتصل بالتحريم تغليباً لجانب الحرمة، وتحرزاً منها، مثل ما روى أنه إذا كان للمرأة لبن وطلقها زوجها، وتزوجت آخر، فحبلت من الآخر، ونزل لها اللبن فهو من الأول في قول أبي حنيفة، فإذا ولدت بعد ذلك يكون من الثاني، وقال أبو يوسف إذا عرف أن هذا اللبن من الحبل الثاني فهو من الآخر، وقد انقطع اللبن الأول. وقال محمد: استحسن أن يكون منهما جميعاً حتى تضع من الآخر، ووجه قوله: إن ما كان بها من اللبن فهو من الأول، وما ازداد من الحبل فهو من الثاني وباب الحرمة مبني على الاحتياط، فتثبت الحرمة منهما جميعاً[١].

وكان أبو يوسف يرى أولاً أن العنب إذا طبخ حتى ذهب منه النصف فلا بأس بشربه، ثم رجع فقال: ما لم يذهب منه الثلثان بالطبخ لا يحل شربه إذا اشتد، وهو قول أبي حنيفة، وعن محمد أنه كره الثلث أيضاً، وعنه أنه توقف فيه، وعنه أنه حرم ذلك كله إذا كان مسكراً وهو قول مالك والشافعي[٢].

والراجح أن محمداً حرم ذلك كله، فقد روي عنه أنه حرم كل الأشربة المسكرة مطلقاً، قليلها وكثيرها. ورأيه هو المفتى به عند الحنفية[٣].

٢٦٧ - ويبدو من هذا أن بعض أسباب الاختلاف بين الشيخين ومحمد ترجع إلى أنه كان يحتاط كثيراً، ولا يعني هذا اتهاماً لهما بعدم مراعاة الاحتياط، فقد احتاطا أيضاً في بعض المسائل، فضلاً عن أن لكل فقيه تقديره الذاتي للأمور ونزعته الخاصة في اجتهاده، وهو لا يقول رأياً يرتاب في صحته وجوازه شرعاً؛ طوعاً لما يراه من أدلة، وأميل إلى أن نزعة الورع والاحتياط في فقه محمد جاءت انعكاساً طبيعياً لنشأته وحياته وشخصيته، تلك الشخصية التي جنحت إلى الزهد والورع والتفرغ للعلم من أجل رسالة مقدسة، كانت تدرك أنها مسؤولة عنها أمام الله.

٢٦٨ - وكما جنح محمد إلى الاحتياط فإنه أيضاً جنح إلى التيسير، حيث لا يكون هناك نص وليس في هذا تضاد أو تناقض، لأن التيسير لا يعني التساهل والتفريط في أداء

---

(١) المبسوط جـ ٥ ص ١٣٣، وانظر أيضاً ص ١٤٠، وجـ ٣٠ ص ١٩٦.

(٢) انظر المصدر السابق جـ ٢٤ ص ١٥.

(٣) انظر موضوع «الأشربة» ص ١٢ فصلة من الطبعة التمهيدية لموضوعات الموسوعة الفقهية التي كانت تصدرها دولة الكويت.

بعض الواجبات أو المندوبات، ولكنه في الواقع محاولة للمحافظة على أداء ما أمر الشارع به أو نهى عنه، عن طريق نبذ التنطع والمغالاة والتكلف حتى لا تضيق النفوس بالقيام بما يجب عليها القيام به، وبذلك ترعى شعائر الدين دون إهمال وتقبل عليها في رغبة ونشاط دون إحساس بالضيق أو الحرج، ومن ثم يكون لهذه الشعائر أثرها الذي من أجله شرعت، وهو التهذيب والتقويم والصلاح والفلاح وبذلك يصبح التيسير في جوهره احتياطاً، وهو بهذا المعنى وثيق الصلة بالعبادات.

أما المعاملات فلأنها مجال تبادل المنافع بين الناس، أخذ فيها محمد بالتيسير كثيراً، وكان يرفض كل ما يؤدي إلى الضيق والحرج فيها، ويصححها ما وجد إلى ذلك سبيلاً، ما دام لا يوجد نص[١]، ولهذا أخذ على أهل المدينة أنهم يبطلون بيوع الناس وصلحهم بالظنون، وذكر في معرض هذا ما روي عن عمر رضي الله عنه: الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً[٢].

٢٦٩ ـ ومما أخذ به محمد بالتيسير في باب العبادات ماروي أن أبا يوسف كان يذهب إلى أنه لا بأس بأن يؤذن للفجر في النصف الآخر من الليل، ويرى محمد أن أذان الفجر يقاس بأذان سائر الصلوات، وفي الأذان للفجر قبل الوقت إضرار بالناس لأنه وقت نومهم فيلتبس عليهم، وذلك مكروه[٣].

وروى محمد في الموطأ عن أبي حنيفة عن أبي إسحاق السبيعي عن الأسود بن يزيد عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصيب من أهله، ثم ينام ولا يمس ماء فإن استيقظ من آخر الليل عاد واغتسل.

قال محمد: وهذا الحديث أرفق بالناس وهو قول أبي حنيفة[٤].

وسئل الإمام محمد عن الإناء يقع فيه شيء من البعوض أو البراغيث، فقال: لا بأس بالوضوء من ذلك الماء، فلما قيل له: وهذا له دم قال: هذا ليس بشيء، وذلك لأنه يرى أن كل ما لا دم له إذا وقع في الماء ومات فيه فإنه لا يفسده[٥].

فهذه المسائل ونحوها[٦] تدل على أن الإمام محمداً كان يلاحظ الرفق بالناس في

(١) ـ تأسيس النظر ص ١١.
(٢) ـ الحجة: ص ٢١٨.
(٣) المبسوط جـ ١ ص ١٣٥.
(٤) الموطأ، ص٤٦.
(٥) الأصل ورقة/٣.
(٦) انظر مثلاً الآثار ص ١٧، والمبسوط جـ ٣ ص ٨٠، ص ٩٠ وجـ ٤ ص ١٩، وص ١٣٧، والموطأ ص ٩٦.

العبادات، وكأنه يرى أن المنبت فيها لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى.

ومما يتصل بالتيسير في باب العبادات أن للبلوي تأثيراً في تخفيف حكم النجاسة، فقد روي عنه أنه لما رأى الطرق والخانات في الري مملوءة بالأرواث، وللناس فيه بلوى عظيمة أفتى بجواز الصلاة في الثياب إذا أصابها روث وإن كان كثيراً[١] ولكن التيسير للبلوى مشروط بعدم وجود النص، فإذا وجد فلا معتبر للبلوى معه[٢].

وقد ذكرت عند الحديث عن العرف بعض مسائل المعاملات التي أخذ فيها محمد بهذا الأصل تيسيراً على الناس، وتجدر الإشارة إلى أن مراعاة الأعراف وبناء الأحكام عليها إنما هو من أجل التيسير ورفع الحرج حتى لا ينال الناس عنت أو ضيق وبخاصة في معاملاتهم.

٢٧٠ ـ ومن خصائص فقه محمد الواقعية والوسطية، ويشهد لواقعيته، اهتمامه بالأعراف واتصاله بالناس وسؤالهم عن أعمالهم حتى تكون أحكامه عليهم أقرب إلى ما تواضعوا عليه من التقاليد ما لم تخالف أصلاً من أصول الشرع وأحكامه.

وكان مع هذا يراعي تغير الأعراف لتغير المكان والزمان، كما كان يخضع اللغة للعرف وبخاصة في باب الأيمان، وكان يستعمل أحياناً بعض الكلمات التي شاعت على ألسنة العامة وإن لم تكن عربية الأصل أو فصيحة مخاطبة للناس بما يفهمون ويعرفون.

وليس إكثار محمد من المسائل الافتراضية قدحاً في واقعية فقهه، فهذه المسائل غير مجافية للواقع، وإن كان في بعضها بعد في الفرض والتصور؛ لأنها ممكنة الحدوث، وجاءت وليدة التفريع الذي اشتهر به الإمام محمد حتى عد أكثر فقهاء العراق في القرن الثاني تفريعاً للمسائل.

وأما الوسطية وأعني بها عدم التوسع والتضييق، فإنها تدخل في باب التيسير، كما تتصل بالواقعية أوثق اتصال؛ لأن الأمر الوسط هو الذي يلقى من الناس بوجه عام قبولاً واستحساناً، فهو من ثم تعبير عن واقع الحياة، ولهذا كان رأي محمد في بعض المسائل معولاً عليه في الإفتاء لدى عامة فقهاء الأحناف[٣].

(١) انظر المبسوط جـ ١ ص ٦١.
(٢) المصدر السابق جـ ٤ ص ١٠٤.
(٣) انظر: المبسوط جـ ١٢ ص: ٣٥ ـ ٤١ في مسألة الصدقة الموقوفة، ورأي العلماء الثلاثة فيها، وما قاله السرخسي عن رأي محمد انه القول الوسط الذي أفتى به عامة المشايخ.

٢٧١ ـ وكان محمد يراعي ما هو أنفع للفقراء عند أداء الزكاة[١]، ويحض على وجوب الإسراع في إخراج هذه الفريضة، لأنها حق الفقراء وفي تأخير أدائها إضرار بهم. وكان يرى أن من أخر أداء الزكاة بغير عذر لم تقبل شهادته[٢]، وقد أسلفت ما قاله من أن الزكاة عبادة محضة والفرار منها ليس من أخلاق المؤمنين[٣]، ومع هذا كان يراعي حقوق من تجب عليهم هذه الفريضة، فلا يخيف عليهم، أو يرى وجوب كرائم أموالهم، ولهذا ذهب إلى تقويم مال التجارة بالنقد الغالب في البلد على خلاف ما ذهب شيخه أبو حنيفة في تقويمه بأنفع النقدين للفقراء[٤].

وهذا يؤكد ما ذكرته عن الواقعية والوسطية في فقه محمد فهو يراعي مصلحة الجميع في عدالة وإنصاف، لا إفراط ولا تفريط.

٢٧٢ ـ ومن خصائص فقه محمد الجديرة بالتنويه، عدا ماسبق، نزوعه إلى تحرير الأرقاء ونظرته إلى الرق نظرة تدل على احترامه لحرية الإنسان وكراهيته لاستعباده، فهو يذهب إلى أن العتق لا يتجزأ[٥]، فإذا كان عبد بين شخصين مثلاً وأعتق أحدهما نصيبه فيه، وأبى الآخر فإن العبد يعتق كله، ويستسعى في أداء حق من أبى العتق إذا كان من أعتق نصيبه معسراً، فإن كان موسراً ضمن حصة صاحبه وليس على العبد استسعاء[٦]، ولذا يصبح من أعتق بعضه حراً يتمتع بحقوق الأحرار وإن كان ما زال يسعى، فقد روى محمد عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي في الأمة يعتق ثلثها أو ثلثاها ثم استسعيت فيما بقي فقذفها رجل، قال: ليس عليه شيء ما كانت تسعى، قال محمد: هذا قول أبي حنيفة لا يرى على من قذفها حداً لأنها عنده بمنزلة الأمة ما دامت تسعى، وأما في قولنا فهي حرة إذا اعتق بعضها عتق كلها وعلى قاذفها الحد[٧].

ومن دلائل حبه للحرية وكراهيته للرق أنه كان يتلمس كل ما يؤدي إلى تحرير

(١) انظر بدائع الصنائع جـ ٢ ص ٤٢.
(٢) انظر المبسوط جـ ٢ ص ١٦٩، وبدائع الصنائع جـ ٢ ص ٣.
(٣) انظر سابقاً فقرة/ ٢٥٩.
(٤) انظر المبسوط جـ ٢ ص ١٩١. وباب زكاة الغنم من شرح الزيادات لقاضي خان.
(٥) انظر المبسوط جـ ١٩ ص ٩٩.
(٦) انظر جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ ٢ ص ١٦٨.
(٧) الآثار، ص ١٠٦.

الأرقاء ولا يقبل أن يسترق إنسان وهناك منفذ لرفع الرق عنه، فمن أوصى أن يعتق عنه نسمة بمائة درهم فكان ثلث ما تركه خمسين فإنه لا يعتق عنه شيء، لأن الثلث لم يبلغ ما أوصى به، وهذا قول أبي حنيفة.

وقال محمد: يعتق بالثلث نسمة بالغة ما بلغت وهو قول[١] أبي يوسف. وبلغ من تقدير الإمام محمد لحرية الإنسان أنه إذا اختلف حر وعبد في صبي، كل منهما يدعيه، وأقام بينته على دعواه، وتكافأت البينتان فإنه كان يقضي بالصبي لمن يعيش في كنفه حراً ولو كان غير مسلم.

جاء في الأصل: ولو أن عبداً وامرأته كان في يديهما صبي، فادّعى رجل من العرب وأقام بينة أنه ابنه من امرأته هذه (أي عينها) وهي من العرب، وأقام العبد البينة أن هذا الصبي ابنه من امرأته هذه، فإني أقضي به للعربي ولامرأته وأجعله بينهما للعتق الذي دخل فيه، وكذلك لو كانا من الموالي وأهل الذمة قضيت به لهما، وأجعله حراً للعتق الذي دخل فيه، فإذا دخل العتق فصاحب العتق أولى، وكيف أجعله عبداً يسترق، وقد قامت البينة أنه حر[٢]؟.

٢٧٣ ـ وتلك النظرة إلى الرق تمثل جوهر الإسلام أصدق تمثيل من هذه المشكلة، فالإسلام جاء لتحرير الإنسان من عبودية غير الله كالأوثان والأصنام والسادة والطغاة وشهوات الحياة والدنيا، وقد وجد الرق ظاهرة متفشية بين الناس فسن لها القوانين، التي تنقذ المجتمع البشري منها شيئاً فشيئاً وفي فترة زمنية وجيزة، ومن الخطأ الفاحش أن ينسب إلى الإسلام تصرف بعض الناس أو الحكام عبر عصور التاريخ الإسلامي، ذلك لأن موقف هذا الدين من الرق واضح كل الوضوح وليس في كتابه أو سنة نبيه نص يدعو إلى استرقاق إنسان في أية حالة من الحالات، بل على العكس تجمع كل النصوص على تكريم الإنسان واحترام آدميته وتحارب كل ألوان التمييز بين الناس، فهم سواسية كأسنان المشط يتفاضلون بالتقوى والعمل الصالح فحسب[٣].

ولا مجال هنا للاسترسال في حديث الرق في الإسلام، ولكنها كلمة عابرة فرضتها

(١) الأصل ورقة ١٧١/ظهر.
(٢) الأصل، ورقة/٥٦١.
(٣) انظر في موقف الإسلام من الرق: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه للمرحوم عباس العقاد، ولا رق في الإسلام لإبراهيم هاشم الفلاحي.

نظرة الإمام محمد إلى الرق، وهي نظرة ـ كما أشرت ـ تمثل جوهر الإسلام دين الحرية والمساواة والأخوة والعزة ـ من هذه المشكلة.

٢٧٤ ـ وإذا كان الإمام محمد من أئمة فقهاء الرأي في العراق، فإنه في بعض ما روي عنه ما كان يعدل عن ظاهر اللفظ، وكان يأخذ بما يدل عليه دون تأويل أو تعليل، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له إذا كان بإذن الإمام في قول أبي حنيفة، وقال محمد: هي له سواء أذن له الإمام أو لا، لظاهر قوله ﷺ: من أحيا أرضاً ميتة فهي له وهو قول أبي يوسف[1].

وأما من أصبح غير ناوٍ للصوم ثم نوى قبل الزوال، ثم أكل فلا كفارة له عند أبي حنيفة ومحمد، لأن ظاهر قول الرسول ﷺ: لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل، ينفي كونه صائماً بهذه النية.

وعند أبي يوسف تلزمه الكفارة[2].

ومن قال لله عليّ صوم وأراد يميناً فأفطر يوماً فعليه القضاء والكفارة (أي كفارة يمينه) في قول أبي حنيفة ومحمد؛ لأن ظاهر كلامه نذر.

وقال أبو يوسف: إن أراد به اليمين فعليه الكفارة دون القضاء وإن أراد النذر إذ أرادها فعليه القضاء دون الكفارة[3].

ويلاحظ أن رأي أحد الشيخين لا يختلف عن رأي محمد في الأخذ بظاهر اللفظ ومع هذا يبقى موقف محمد من ظاهر اللفظ أكثر اطّراداً.

٢٧٥ ـ ومع أخذ محمد بظاهر اللفظ وجنوحه إلى عدم التأويل فإنه كان يقدم الحديث على الرأي إذا تعارضا ولو من بعض الوجوه، وقد أسلفت[4] أنه أخذ بحديث القهقهة في إبطال الصلاة ونقض الوضوء، وترك رأي أهل المدينة وقال: لولا ما جاء من الآثار لكان القياس على ما قال أهل المدينة ولكن لا قياس مع أثر.

وكان الإمام أبو حنيفة يذهب إلى أن سهم الفرس في الغنيمة مثل سهم الرجل، وأثر عنه أنه قال تعليلاً لذلك: أكره أن أفضل بهيمة على رجل مسلم.

وأما الإمام محمد فيذهب إلى أن سهم الفرس ضعف سهم الرجل، وعلل رأيه

(١) المبسوط جـ ٣ ص ١٦.
(٢) المصدر السابق ص ٨٧.
(٣) المصدر السابق ص ١٣٤.
(٤) انظر سابقاً فقرة/٢١٦.

بقوله: فأخذت بالحديث والسنة[1] وبما اجتمع عليه أهل الحجاز والشام[2]. وإذا كانت الآثار جاءت صحيحة مشهورة[3] لكل قول، وأن أبا حنيفة وفق بينها بقوله: إن إعطاء الفارس سهمين متيقن به لاتفاق الآثار عليه، وأن محمداً وفق بينهما بأخذه بالمثبت للزيادة لأنه أولى من غيره، فإني أرى أن في تعليل أبي حنيفة ما يدل على أنه رأى أخذ سهمين للفرس فيه تفضيل لبهيمة على رجل مسلم وهذا أمر يرفضه العقل، ولكن الإمام محمداً وإن وفق بين الآثار طوعاً لمنهجه في الجمع بين الأحاديث وأخذه بالمثبت منها للزيادة[4] فإنه رفض تعليل أبي حنيفة العقلي[5]، وأخذ كما قال السرخسي بظاهر الحديث[6]، ولم يلجأ إلى التأويل والتعليل، وله بلا جدال ما يسوغه في هذه المسألة، مما يشير إلى نزعته في إهمال الرأي إذا وجد الأثر، وفي تعليله لرأيه تأكيد لهذا..

ولعل أخذ الإمام محمد بظاهر اللفظ وتقديمه الأثر على الرأي إذا تعارضا جاء أثراً من آثار اتصاله بفقهاء أهل الحديث، فقد جاء ان الإمام محمداً حين اتصل بهؤلاء الفقهاء خفف من نزعة الرأي لدى فقهاء العراق[7].

هذه ـ فيما أرى ـ أهم خصائص فقه محمد، وكانت محور تفكيره في الاختيار من أقوال الصحابة والأخذ بالقياس دون الاستحسان أو العكس، والاهتمام بالأعراف، والجنوح إلى الاحتياط والتيسير، فضلاً عن أنها تعكس صورة عن طابعه الفقهي ذلك الطابع الذي يتميز بالاجتهاد المطلق الذي جمع بين النقل والعقل، كما يتميز بمعاني الورع والوسطية ومشاعر الحنو على الضعفاء.

٢٧٦ ـ وفي ختام هذا الفصل الذي عرف بأصول محمد وأهم خصائص فقهه أود الإشارة إلى طائفة من المصطلحات الفقهية التي جاءت في كتب محمد.

يستعمل هذا الإمام كلمتي الحلال والحرام في كل ما دلت عليه النصوص والأدلة القطعية بالتحليل والتحريم، وهو في هذا لا يختلف عن الفقهاء جميعاً، ويستعمل كلمة مكروه فيما يراه حراماً أو قريباً منه إلا أنه لما لم يجد فيه نصاً قاطعاً لم يطلق

(١) الأصل ورقة ١٤٧.
(٢) شرح السير الكبير جـ ٣ ص ٨٨٦.
(٣) المصدر السابق وانظر النكت الطريفة ص ١٥ ـ ١٩.
(٤) انظر سابقاً فقرة: ٢٢٢.
(٥) شرح السير الكبير جـ ٣ ص ٨٨٦.
(٦) المبسوط جـ ١٥ ص ٤.
(٧) انظر: سابقاً فقرة: ١٠٨.

عليه لفظ الحرام[1]، وذلك نحو ما روي عنه أن من تزوجت بغير ولي، وطلقها ثلاثاً قبل أن يجيز الحاكم أو الوالي عقدها، فإن هذا يكون رداً للنكاح في قوله، وفي قول الشيخين تصح التطليقات الثلاث، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره.

ولكن محمداً يقول: يكره له أن يتزوجها ثانياً قبل أن تتزوج بزوج آخر لاختلاف العلماء واشتباه الأخبار في جواز النكاح بغير ولي[2].

ويستعمل كلمة يجوز ولا يجوز بمعنى الإباحة وعدمها أو الصحة وعدمها، فالمسلم إذا تزوج نصرانية بشهادة نصرانيين جاز النكاح في قول الشيخين، ولم يجز في قول محمد لأن هذا نكاح لا يصح إلا بشهود، فلا يصح بشهادة الكافرين[3].

ويستعمل كلمة لا أحب فيما يجب[4] على المسلم أن يتنزه عنه من الأفعال والأقوال وإن كان من الناحية الشكلية لا وزر فيه، ومن ثم فإن استعمال هذا المصطلح لديه في الإثبات يكون بمعنى الأولى والأفضل.

جاء في الآثار: [5] أخبرنا أبو حنيفة قال، حدثنا حماد عن إبراهيم، قال: لا يجزي المرأة أن تمسح صدغيها حتى تمسح رأسها كما يمسح الرجل، قال محمد: وأما نحن فنقول: إذا مسحت موضع الشعر فمسحت من ذلك مقدار ثلاثة أصابع أجزاها، وأحب إلينا أن تمسح كما يمسح الرجل.

ويستعمل عبارة لا بأس به بمعنى الجائز[6] المقبول الذي لا حرمة فيه ولا استحباب.

ويستعمل الإمام محمد كلمة لا يعجبنا في معنى كلمة مكروه، أي فيما يراه حراماً أوقريباً منه. فقد روى عن الإمام مالك أن الوليد سأل القاسم وعروة ـ وكانت عنده أربع نسوة ـ فأراد أن يبت واحدة، ويتزوج أخرى، فقالا: نعم، فارق امرأتك ثلاثاً وتزوج، وقال القاسم في مجالس مختلفة قال محمد: لا يعجبنا أن يتزوج الخامسة، وإن بت طلاق إحداهن، حتى تنقضي عدتها، لا يعجبنا أن يكون ماؤه

(1) انظر: أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٤، وبدائع الصنائع جـ ٥ ص ١١٨.
(2) المبسوط: جـ ٥ ص ١٥.
(3) المبسوط ص ٣٣.
(4) انظر سابقاً فقرة: ٢٦٥.
(5) ص: ١٧.
(6) انظر الموطأ ص ٢٥، ١٢٥، باب الحجامة للصائم، والأصل ورقة/٣.

في رحم خمس نسوة حرائر[1].

وجاء في مبسوط السرخسي[2] قوله: رجل له أربع نسوة فطلق واحدة منهن، بعدما دخل بها، ثلاثاً أو واحدة بائنة أو خلعها لم يجز له أن يتزوج أخرى ما دامت في العدة، لأن حرمة ما زاد على الأربع كحرمة الأختين، فكما أن هناك العدة تعمل على حقيقة النكاح في المنع فكذا هنا.

وبهذا يبدو أن كلمة لا يعجبنا لدى الإمام محمد تدل على الحرمة. ويريد بعبارة ينبغي كذا وكذا أوْلا ينبغي المعنى الأعم الشامل للواجب والسنة المؤكدة[3]. وأما كلمة مستحب فيستعملها في معنى[4] المندوب، على حين يستعمل كلمة حسن[5] في معنى مصطلح لا بأس به أحياناً وأحياناً في معنى المستحب[6].

وقد تكررت في فقه محمد عبارة الأخذ بالثقة أو الأوثق وقد تعني تقدير من يروي عنه، وأنه لديه أولى من غيره، كما قد تعني ما تطمئن إليه النفس، أو ما ليس فيه شك وشبهة[7]، ويكون فعله خيراً من تركه، فقد روى أن من توضأ من بئر قد وقعت فيها دجاجة وماتت وانتفخت ولا يعلم متى وقعت فإن عليه أن يعيد الوضوء، ويعيد صلاته ثلاثة أيام ولياليهن، فلما قيل له: لماذا يعيد صلاة ثلاثة أيام وهو لا يعلم متى وقعت، قال: استحسن ذلك وآخذ بالثقة، لأنها صلاة وأن يصلي الرجل شيئاً قد فرغ منه أحب إليَّ من أن يترك شيئاً واجباً عليه[8]، وذكر محمد في الحجة[9] أن أبا حنيفة قال عن قصر الصلاة: لا تقصر الصلاة في أقل من ثلاثة أيام ولياليها وبسير الإبل ومشي الأقدام.

وقال أهل المدينة: تقصر الصلاة في أربعة برد، وذلك ثمانية وأربعون ميلاً. وقال محمد بن الحسن: قد جاءت في هذا آثار مختلفة، فأخذنا في ذلك بالثقة وجعلناه ثلاثة أيام ولياليها، فلأن يتم الرجل فيما لا يجب أحب إلينا من أن يقصر فيما يجب فيه التمام.

(1) الموطأ، ص: ١٧٨، وانظر: ص ١٠٩، وص: ١٤١.
(2) جـ ٤ ص ٢٠٨.
(3) انظر: الموطأ ص ٢٥، ٣٢٤.
(4) المصدر السابق ص ١٢٠، ١٤١.
(5) المصدر السابق، ص ٦٨.
(6) المصدر السابق، ص ٢٥٨.
(7) الخجة، ص: ٣٥، وانظر سابقاً فقرة/٢٢١.
(8) الأصل، ورقة٩/ظهر.
(9) الحجة، ص: ١٦٦.

ويفرق الأحناف بين الفرض والواجب، فالأول ما ثبت بدليل قطعي يقيني، والآخر ما ثبت بدليل ظني مثل القراءة في الصلاة، فقد نصت الآية الكريمة على ما تيسر من القرآن، ونص خبر الواحد على قراءة الفاتحة، فتكون قراءة ما نصت عليه الآية فرضاً، وقراءة الفاتحة بعينها واجباً ثبت بهذا الخبر لظنية دلالته، والإمام محمد يرى هذه التفرقة أيضاً بين الفرض والواجب[1].

٢٧٧ ـ وجملة القول إن الإمام محمداً ـ كما تدل أصوله وخصائص فقهه التي تحدثت عنها ـ كان فقيهاً مجتهداً مطلقاً، واسع الأفق غزير المعرفة، جمع بين مدرسة الكوفة والمدينة، فاحترم عقله إذا أعوزه النص، وأخذ به إذا بلغه، دون تأويل ودون أن يقدم عليه رأياً، بالإضافة إلى ماتلقاه عن فقهاء مكة والبصرة والشام وغيرهم مما لم يتح لأحد من أقرانه في عصره تقريباً.

وكان يدرك تماماً مهمة الفقيه في الحياة، وهي إرشاد الناس إلى حقائق دينهم فلا يحيدون عنها فيما بينهم وبين بعضهم. كما كان يؤمن بأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً.

وكان واقعياً في آرائه لا يعيش في برج عاجي كما يقولون ـ بالرغم مما أثر عنه من مسائل افتراضية جمة ـ وليس أدل على واقعيته من احترام أعراف المجتمع والأخذ بالمصلحة حيث لا نص، كما جنح إلى التيسير، ورفع الحرج، ولكنه أيضاً راعى الاحتياط في كثير من الحالات، ولهذا اتسمت آرؤه بالوسطية والواقعية والورع معاً، فعول على بعضها في الإفتاء لدى عامة الفقهاء من الأحناف.

وكان الإمام محمد مع هذا كله إنساناً يصدر في آرائه عن مشاعر سامية تفيض بالعطف على الضعفاء كالفقراء والأرقاء، وكان يمجد الحرية الإنسانية أبلغ تمجيد، ويفضل أن يعيش الإنسان غير مسلم حراً من أن يعيش مسلماً عبداً.

وهذا كله انعكاس لما أشرت إليه في الحديث عن شخصيته من الزهد والورع وعزة النفس والشجاعة في الحق وغير ذلك من الخلال التي اتصفت بها تلك الشخصية، فأدت رسالتها، وحققت في عمرها القصير نسبياً مجداً علمياً رائداً في تراثنا الفقهي وفي الثقافة الإنسانية بوجه عام.

(١) انظر سابقاً فقرة: ٢٢٤.

الفصل الثاني

الإمام محمد محدثاً

٢٧٨ ـ للعلماء في تعريف المحدث أقوال متباينة أورد السيوطي طائفة منها في تدريب الراوي[1]، وهي كما أشار بعض هؤلاء العلماء تعبر عن الظروف الفكرية والعلمية التي تمثل عصر كل منهم، ولذا فإن دلالتها ليست عامة، ولا تنسحب على كل محدث في كل عصر.

والذي لا جدال فيه أن الفقيه المجتهد لا بد أن يكون ملماً بالأحاديث ورواتها والناسخ والمنسوخ منها، فالسنة هي المصدر الأول للأحكام الشرعية بعد القرآن الكريم، ولذا فإن معرفتها شرط أساسي من شروط الاجتهاد الفقهي.

والذي لا جدال فيه أيضاً أن الفقهاء المجتهدين ليسوا سواء في الإلمام بالسنة، وأنه كان بينهم تفاوت في هذا، لأن الصحابة ـ وهم رواة السنة الأول ـ لم يكونوا سواء في معرفتها، وهم قد انتشروا في الأمصار، وحدث كل منهم بما سمعه من الرسول أو ممن سمعه منه، وعول أهل كل مصر على من نزل بهم من الصحابة وكانوا لديهم أوثق من غيرهم، فكان أن عرفت أحاديث في بلاد دون أخرى وكان هذا من أسباب الاختلاف بين فقهاء الأمصار.

فماذا كان حظ محمد من معرفة السنة، وماذا كان مبلغ علمه برواتها والناسخ والمنسوخ منها؟

(١) ص ٥ ـ ٩ ومن هذه الأقوال: المحدث من عرف الأسانيد والعلل وأسماء الرجال والعالي والنازل، وحفظ مع ذلك جملة مستكثرة من المتون وسمع الكتب الستة، ومسند أحمد بن حنبل وسنن البيهقي ومعجم الطبراني، وضم إلى هذا القدر ألف جزء من الأجزاء الحديثية. وقال ابن سيد الناس: وأما المحدث في عصرنا فهو من اشتغل بالحديث رواية ودراية، وجمع رواة واطلع على كثير من الرواة والروايات في عصره، وتميز في ذلك حتى عرف فيه خطه واشتهر ضبطه.

٢٧٩ ـ لقد أسلفت في الحديث عن حياته أنه جمع منذ أيامه الأولى في طلب العلم بين الحديث[١] والفقه، وتشير بعض الروايات إلى أنه طلب الحديث قبل الفقه[٢]، وتجمع كل الكتب التي ترجمت له على أنه أخذ الحديث عن عدد كثير من العلماء، ويؤكد هذا ما جاء في مؤلفاته وبخاصة تلك التي تهتم بنقل الآثار والأخبار، فقد اشتملت على عدد غفير من الرواة ليسوا من بلد واحد، ولكن من بلدان مختلفة، كانت في القرن الثاني مراكز الإشعاع الفكري في العالم الإسلامي.

وفي الفصل الذي عقدته للحديث عن علاقة محمد بشيوخه وتلاميذه، أشرت إلى كثرة شيوخه، وإلى ما ذكره الشيخ الكوثري عنهم، وإلى أن جل هؤلاء الشيوخ عرف بالحفظ ورواية الحديث أكثر مما عرف بالفقه وتفريع مسائله، وفي مقدمتهم سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، ومسعر بن كدام، وسعيد بن أبي عروبة، وإسماعيل بن عياش الحمصي، والإمام مالك.

لقد طلب محمد إذن الحديث منذ صغره، وأخذه عن أعلام المحدثين في عصره، ورحل من العراق في سبيله أكثر من مرة، ولما كان هذا الإمام قد وهبه الله ذكاء، وهمة في طلب العلم، ورغبة في التفرغ له، وحرصاً على تدوينه وهو لما يزل في مستهل حياته العلمية الباكرة، فإن مؤلفاته ـ وقد عرفت بها في فصل سابق ـ تدل على أنه كان محدثاً حافظاً، وأنه في هذا لا يقل منزلة عن أعلام عصره من المحدثين.

٢٨٠ ـ إن مؤلفات الإمام محمد بعضها يعد من كتب الحديث طوعاً لمنهج[٣] تدوينه في القرن الثاني، ويضم بعضها الآخر طائفة غير قليلة من الآثار والأخبار، والمؤلفات

(١) انظر سابقا فقرة: ٧٢. (٢) الأثمار الجنية ورقة ٥٦.

(٣) كان هذا المنهج يقوم على ما يلي:

أولاً: تدوين الحديث ممزوجاً بفتاوى الصحابة والتابعين مرتباً على الأبواب مع الاهتمام منه بما يتصل بالأحكام الفقهية دون غيرها مما يدخل في باب العقائد والرقائق.

ثانياً: عدم التقيد بالسند في كل حديث، ولهذا ضمت المجاميع التي ألفت في هذا العصر إلى جانب الأحاديث المتصلة الإسناد أحاديث مرسلة ومنقطعة، وبلاغات.

ولم يفرد الحديث بالتدوين ويشترط وصل السند إلا في أواخر المائة الثانية حين بدأت مرحلة جديدة في تدوين الحديث بظهور المسانيد ثم الصحاح.

(انظر: علوم الحديث ومصطلحه ص ٤١ ـ ٤٩، والسنّة قبل التدوين ص: ٢٣٨).

التي تعد من كتب الحديث هي:

١ ـ الموطأ.

٢ ـ الآثار.

٣ ـ نسخة محمد.

وأما التي تضم طائفة غير قليلة من الآثار والأخبار فهي:

١ ـ الأصل.

٢ ـ الحجة.

٣ ـ السير الصغير والكبير.

٤ ـ الاكتساب.

وفيما يلي عرض لهذه المؤلفات من حيث دلالتها على معرفة محمد بالحديث ورجاله والناسخ والمنسوخ منه، وكذلك من حيث منزلة ما يعد منها من كتب الحديث بالنسبة إلى ما خلفه عصر محمد من هذه الكتب.

٢٨١ ـ والجدير بالذكر هنا أن كثيراً من العلماء قدامى ومحدثين يذهبون إلى أن عصر محمد لم يخلف لنا أثراً باقياً حتى الآن من كتب الحديث غير الموطأ برواية محمد وغيره من الروايات التي أشرت إليها في التعريف بهذا الكتاب[١].

مع أن علماء الحديث يذكرون، أن هناك مصنفات أو مجاميع كتبت في هذا القرن سوى الموطأ إلا أنها لم تصل إلينا[٢]. وسيرد بعد قليل الإشارة إلى خطأ أولئك العلماء في عدم وصول غير الموطأ إلينا.

والموطأ حين ألفه الإمام مالك أولاً، كان يشتمل على أحاديث كثيرة اختلفت الروايات في تعدادها، فبعضها يقول عشرة آلاف، وبعضها الآخر يقول تسعة، وثالثة أربعة، ولكن الذي لا اختلاف عليه أن الإمام مالكاً بعد أن ألف كتابه، [illegible] كثير النظر فيه، وأنه أسقط منه كثيراً من الأحاديث، وكان يبقي ما يراه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين[٣].

(١) انظر سابقاً فقرة: ١٦٦.

(٢) انظر مقدمة فتح الباري لابن حجر العسقلاني ص ٤، ومقدمة شرح الزرقاني على الموطأ ص ٩، والسنة قبل التدوين ص ٣٣٧.

(٣) مقدمة شرح الزرقاني، ص ٨.

وهذا لا يدل على أن مالكاً قد دون في كتابه أحاديث غير صحيحة ثم أسقط هذه الأحاديث بعد أن عرفها وهو يكرر النظر في كتابه، وذلك لأن هذا الإمام كان شديد التحري في قبول ما يروى عن رسول الله ﷺ ، وكان إذا شك في حديث آثر تركه، فهو لم يسقط من كتابه إذن تلك الأحاديث لضعفها، ولكن لأنه تردد في الحكم عليها أو شك فيها، ويؤكد هذا ما روي عنه من روايات متعددة تشهد له بالدقة وبعد النظر في انتقاء الأحاديث، ومعرفة رواتها والثقة بهم، ومنها «أن هذا العلم دين فانظروا ممن تأخذونه، لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين وأشار إلى المسجد، فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان أميناً إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن»[١].

وجاء عنه أيضاً، لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ من سواهم: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعة، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله ﷺ ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة، إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به[٢].

ولهذا كانت أحاديث الموطأ[٣] منتقاة، وأثنى العلماء على هذا الكتاب ثناءً فائقاً، فقد روي عن الشافعي أنه قال عنه: ما على ظهر الأرض كتاب بعد كتاب الله أصح من كتاب مالك[٤].

٢٨٢ ـ وإذا كان منهج تدوين الحديث في هذا القرن، لم يتقيد في كل حديث باتصال السند فإن الموطأ قد حوى طائفة من الأحاديث لم يتصل سندها، تبلغ نحو ثلث أحاديثه[٥]، وقد اعتنى بعض العلماء بوصل هذه الأحاديث ومن أشهرهم ابن عبد البر. ذكر السيوطي في مقدمة شرحه على الموطأ: ما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد، فالصواب إطلاق، أن الموطأ صحيح لا يستثنى منه شيء، وقد صنف ابن عبد البر كتاباً في وصف ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمفصل، قال: وجميع ما فيه من قوله: بلغني، ومن قوله: عن الثقة عنده مما لم

(١) الانتقاء، ص: ١٦.
(٢) المصدر السابق.
(٣) مالك، ص: ٢٠٣.
(٤) مقدمة تنوير الحوالك، شرح موطأ مالك للسيوطي ص ٧، وانظر مقدمة شرح الزرقاني ٩.
(٥) مالك إمام دار الهجرة ص: ١٩٣.

يسنده، أحد وستون حديثاً كلها مسندة عن غير طريق مالك إلا أربعة لا تعرف[١]، أي لا توجد في غير الموطأ.

ومن ثم ترددت أحاديث الموطأ في كتب السنة الصحاح بنصها[٢] وإن كانت بسند غير سند مالك كلها، إلا أن هناك خلافاً بين العلماء في مرتبة الموطأ بالنسبة لهذه الكتب، فيذهب القاضي أبو بكر بن العربي إلى أن الموطأ هو الأصل الأول واللباب والبخاري الأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع، كمسلم والترمذي[٣].

وهناك من يرى أن الموطأ يلي الصحيحين في الرتبة، وأنه أحد كتب السنة الستة، على حين يرى آخرون أنه ليس من كتب السنة الستة ويذكرون بدلاً منه سنن ابن ماجة، بحجة أن في الموطأ كثيراً من المراسيل، وكثيراً من الآراء الفقهية فهو إلى كتب الفقه أقرب[٤].

والحقيقة أن اشتمال الموطأ على آراء فقهية لا يعد قدحاً، وأن كثرة المراسيل فيه ليست دليلاً على أنه دون كتب الصحاح فقد كان المرسل لدى جمهور الفقهاء في القرن الثاني مقبولا، وروي أن رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين[٥].

٢٨٣ ـ هذه كلمة موجزة عن الموطأ بوجه عام وقيمته بين كتب الحديث، وأما رواية محمد بن الحسن لهذا الكتاب، فإن هذا الإمام رحل إلى المدينة وجلس في حلقة مالك نحو ثلاث سنوات، وروى عنه الموطأ بترو سماعاً منه أو من قارئه، وربما سمع محمد هذا الكتاب في حلقة مالك أكثر من مرة.

ولما عرف به محمد من الحرص على تدوين كل ما يعلم، فإنه دون الموطأ فور روايته، ولذلك ذهب بعض العلماء إلى أن رواية محمد من أجود الروايات إن لم تكن أجودها على الإطلاق[٦]، بالإضافة إلى ما أسلفته عن قيمة هذه الرواية من حيث ما اشتملت عليه من الموازنة بين فقه أهل الحجاز والعراق في موضوعية دقيقة.

(١) انظر مقدمة تنوير الحوالك ص ٨ ومقدمة الزرقاني، ص: ٩.
(٢) مالك إمام دار الهجرة، ص ١٩٢.
(٣) مقدمة تنوير الحوالك ص ٦.
(٤) انظر علوم الحديث ومصطلحه، ص: ١٢٢.
(٥) انظر اختلاف الفقهاء، ص: ١٩٧.
(٦) انظر بلوغ الأماني ص ١٠.

وطوعاً لمنهج تدوين الحديث في هذا القرن جاءت رواية محمد كغيرها من الروايات الأخرى الموثوق بها حاوية للمتصل وغير المتصل من الأحاديث، كما جاءت حاوية لطائفة غير قليلة من آراء فقهاء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ومع هذا تختلف رواية محمد من حيث الكم والشكل وكذلك الموضوع عن رواية يحيى، فهي دونها حجماً[1]، وهي ليست على نسق رواية يحيى من حيث ترتيب الأبواب والفصول، ولا ندري هل هذا يرجع إلى تصرف الرواة أو أنه يرجع إلى تصرف الإمام مالك نفسه.

وأما الاختلاف من حيث الموضوع فإن رواية يحيى خالصة لما نقله عن مالك من أحاديث وآراء، ولكن رواية محمد جاءت لوناً من الدراسة الفقهية المقارنة لأنه كان يذكر بعد ما يروي عن مالك ما إذا كان ما يرويه قد أخذ به فقهاء العراق أو خالفوه مع سرد الأدلة وبخاصة حين المخالفة.

٢٨٤ ـ ولكن ما مقدار ما اشتملت عليه رواية محمد من أحاديث وآثار سواء عن مالك أو غيره من فقهاء الحجاز والعراق؟.

لقد أحصيت ما رواه محمد في الموطأ من غير طريق مالك فبلغ نحو مائة أثر على خلاف ما ذكره اللكنوي في مقدمة التعليق الممجد من أن هذا المروي يبلغ ١٧٥ أثراً[2].

وأما ما رواه عن طريق مالك، فإن محمداً قال: أقمت على باب مالك ثلاث سنين وكسراً وسمعت منه لفظاً أكثر من سبعمائة حديث[3].

فهل هذا الذي سمعه محمد جاء كله في الموطأ؟

إن ما في هذا الكتاب من أحاديث نص على أنها قول الرسول ﷺ أو نهيه تبلغ نحو ثلاثمائة حديث، بعضها وهو قليل جداً جاء عن غير طريق مالك.

وأما ما فيه من أحاديث لم ترد على هذا النحو مثل ما روي عن كيفية وضوء

(١) مرد هذا إلى أن يحيى ذكر للإمام مالك فروعاً فقهية كثيرة لم يذكرها كلها محمد، وأيضاً بعض الآثار التي لم ترد في رواية هذا الإمام.

(٢) ص ٢٩.

(٣) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٣، وانظر المرقاة ورقة/ ٣٧.

الرسول ﷺ أو صلاته وغير هذا مما يدخل في باب السنة العملية فإنه يبلغ نحو أربعمائة حديث، بعضها أيضاً لم يروه عن طريق مالك، إلا أنه قليل جداً.

وبذلك يمكن القول بأن ما سمعه محمد من لفظ مالك جاء معظمه في روايته للموطأ.

ولما كانت هذه الرواية تشتمل كلها على نحو ألف ومائة أثر ما بين حديث متصل وغير متصل أو بلاغات فإن نحو ثلاثمائة أثر جاءت عن آراء فقهاء الصحابة والتابعين وتابعيهم من أهل الحجاز والعراق.

٢٨٥ ـ وإذا كانت رواية محمد تمتاز باجتهاداته وما أضيف إليها من أحاديث وآراء مدرسة العراق وبعض فقهاء الحجاز، فإنها من جهة أخرى انفردت برواية حديث لم يرد في سائر روايات الموطأ كلها وهو حديث إنما الأعمال بالنيات[1]. وقد روى هذا الحديث بسند مالك ـ وإن لم يكن عنه ـ البخاري ومسلم، ويبدو أن ابن حجر العسقلاني لم يطلع على رواية محمد فذهب في فتح الباري[2] إلى أن البخاري ومسلما رويا هذا الحديث عن مالك، وليس في الموطأ، وقد نبه السيوطي على خطئه في مقدمة تنوير الحوالك[3].

على أن رواية محمد خلت من تلك الأحاديث الأربعة التي أشار ابن عبد البر إلى أنها لا توجد في غير الموطأ، ولم يستطع أن يصل سندها وإن كان قد روي عنه أنها غير منكرة، وأن ابن الصلاح قد وصل سندها[4].

وذهب محقق[5] ـ رواية محمد ـ عليه رحمة الله ـ إلى أن في هذه الرواية بعض الأحاديث الضعيفة إلا أن بعضها ينجبر بكثرة الطرق، ثم أشار إلى حديث: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح[6]. وهو حديث لم يرو عن طريق مالك، وقال بأن اللكنوي حاول تبرئة محمد من رواية هذا الحديث الموضوع بأنه قد وقعت له نسخة من مسند أحمد

(١) انظر باب النوادر، ص ٣٤١، وقد ورد هذا الحديث في ملخص كتاب الاكتساب ص ٤٤.

(٢) جـ ١ ص ٩.

(٣) ص: ١٠.

(٤) انظر مالك إمام دار الهجرة ص ١٩٣.

(٥) انظر مقدمة الموطأ ص ٢٥.

(٦) انظر الموطأ ص ٩١.

وفيها هذه الرواية، لكن الشيخ المحقق شكك في صحة هذه النسخة المجهولة وذكر أنها بين نسخ مسند أحمد أشبه بالقول الشاذ في باب الرواية[1].

ومع هذا جاء في تعليق الشيخ[2] على الحديث بأن المحدثين نصوا على أنه حديث موقوف من قول ابن مسعود، وان السخاوي قال عنه: رواه أحمد في كتاب السنة له ووهم من عزاه إلى المسند، كذلك أخرجه البزار والطبراني وأبو نعيم والبيهقي والطيالسي من قول ابن مسعود.

ومهما يكن من خلاف حول صحة هذا الحديث، فإن محمداً أو غيره من الأئمة لا يروي حديثاً يشك في صحته بَلْهَ أن يكون موضوعاً، وما دام المحدثون قد نصوا على أن الحديث موقوف من قول ابن مسعود، وهو لدى محمد أوثق في الرواية، فإنه روى الحديث عنه وهو لا يرتاب أدنى ريب في صحته.

وعلى أية حال فإن هذا الخلاف لا يطعن في علم محمد ولا في روايته.

٢٨٦ ـ وأما كتاب الآثار فهو لا يكاد يختلف من حيث المنهج عن الموطأ فهو كتاب حديث وفقه أيضاً، جمع فيه الإمام محمد ما رواه عن أبي حنيفة وغيره، من الشيوخ ـ وإن كانت روايته عن هؤلاء قليلة ـ من الأحاديث والآثار والأخبار وأقوال الصحابة والتابعين، وأضاف إلى هذا بيان مذهبه ومذهب شيخه أبي حنيفة، ومخالفته، فيما خالفه فيه، ومن ثم نسب الكتاب إليه كما نسب الموطأ، فقيل: موطأ محمد.

ويتفق الكتابان في أن محمداً لم يذكر فيهما رأي أبي يوسف، كما لم يذكره في كتاب الحجة، ولكن الآثار يختلف من ناحية أنه يمثل الفقه العراقي، وبخاصة فقه أبي حنيفة وطرفاً من أدلته على حين يمثل الموطأ الفقه المدني أو فقه الإمام مالك على وجه خاص والأسس التي قام عليها..

وآثار محمد يعد مسنداً من مسانيد أبي حنيفة التي جمع الخوارزمي بينها ـ وهي خمسة عشر مسنداً ـ رويت عن هذا الإمام، وهذه المسانيد، وإن تلاقت في بعض الأحاديث والأخبار، إلا أنها كلها تدل على فساد من زعم قلة اعتناء أبي حنيفة

(١) مقدمة الموطأ ص ٢٦.
(٢) انظر الموطأ ص ٩١/ هامش.

بالحديث[1]، أو أنه يقدم استعمال الرأي على اتباع الحديث[2].

وكتاب الآثار هذا يضم نحو ثمانمائة وخمسين أثراً ما بين حديث متصل ومرفوع ومرسل وموقوف، أو آراء لبعض فقهاء الصحابة والتابعين، وبخاصة إبراهيم النخعي.

والأحاديث التي جاءت في هذا الكتاب ونص على أنها قول الرسول ﷺ أو نهيه، تبلغ نحو مائة وخمسين حديثاً، وأما التي جاءت وصفاً لأعمال الرسول فتبلغ نحو مائة حديث، وباقي ما اشتمل عليه الكتاب منه أحاديث موقوفة ومرفوعة وبلاغات ومنه آراء فقهية لبعض الصحابة والتابعين.

٢٨٧ ـ ويبدو أن الإمام محمداً حرص على أن يدون عن شيخه أبي حنيفة مسنداً كله عن رسول الله ﷺ، فليس فيه قول لصحابي أو تابعي أو حتى اجتهاد منه، وذلك لأن الخوارزمي وهو يخرج أحاديث مسانيد أبي حنيفة في جامعه، عزا إلى نسخة محمد ـ وهي المسند الثاني عشر في تعداده للمسانيد ـ نحو خمسين حديثاً، أكثرها جاءت في الآثار. ولكن الملاحظ، أن هذه الأحاديث تكاد تكون قولية كلها ومتصلة السند غالباً اللهم سوى ثلاثة أحاديث، نسبها الخوارزمي إلى نسخة محمد دون نص على أنها قول للرسول ﷺ[3].

فالإمام محمد إذن في نسخته كما يفهم من تخريج الخوارزمي لأحاديثها قد اقتصر على ما رواه من الأحاديث القولية المتصلة السند غالباً، وهذا من محمد يعد نزعة نحو تدوين أحاديث الرسول ﷺ غير مختلطة بأقوال الصحابة والتابعين، وقد أخرج البخاري بعض أحاديثها[4]، وهو بهذا قد سبق أصحاب المسانيد وكتب الصحاح في إفراد أحاديث رسول الله ﷺ بالتدوين بصرف النظر عن قلة ما دونه. على أن أحاديث نسخة محمد أو الآثار سواء كانت متصلة السند أو غير متصلة مرددة في كتب الصحاح باللفظ أو بمثله وإن كانت بسند غير سند أبي حنيفة ومحمد.

(١) انظر الخيرات الحسان، ص: ٦٨.
(٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان الترجمة العربية جـ٣ ص ٢٣٦.
(٣) جامع مسانيد الإمام الأعظم جـ١ ص ٣٧٩، وجـ٢ ص ٣٢٤.
(٤) انظر المصدر السابق جـ١ ص ٢٧٩، وصحيح البخاري جـ٢ ص ٢١٣، ٢١٤، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٢٨٨ ـ ويذهب الأحناف إلى أن ما رواه[١] تلاميذ أبي حنيفة عنه من الآثار هو أول ما ألف في علم الحديث النبوي ورجاله وأقوال الصحابة والتابعين. وهذا صحيح، لأن أبا حنيفة ـ وإن عاصر بعض الذين دونوا الحديث في القرن الثاني ـ رويت مسانيده عنه قبل أن يؤلف مالك[٢] موطأه الذي يذكر العلماء أنه أول مؤلف وصلنا من كتب السنة.

وبذلك يكون من الخطأ أن يقال بأنه لم يصلنا مما ألف في الحديث في القرن الثاني سوى الموطأ، فما رواه تلاميذ أبي حنيفة عنه كأبي يوسف ومحمد والحسن بن زياد، لا يختلف عن الموطأ من حيث المنهج، ولا يقل عنه درجة من حيث الصحة.

٢٨٩ ـ هذه مؤلفات الإمام محمد التي تعد من كتب الحديث طوعاً لمنهج تدوينه في عصر محمد، وقد اتضح أن من بينها ـ وهو نسخة محمد ـ يعد تدويناً للحديث رائداً قبل كتب الصحاح.

ولمحمد مؤلفات أخرى غلب عليها طابع الفقه وحوت مع هذا طائفة غير قليلة من الأحاديث والآثار، وهذه المؤلفات هي الأصل والحجة والسير الصغير والكبير والاكتساب.

والأصل أكبر مؤلفات محمد، ومع أنه لم يذكر الأدلة فيه كثيراً إلا أنها لو جردت من هذا الكتاب الضخم تكون في مجلد لطيف على حد تعبير المرحوم الكوثري[٣].

إن هذا الكتاب الذي يقع في ستة مجلدات، والذي اشتمل على جميع أبواب الفقه في تفصيل وتفريع كان الإمام محمد يذكر في مستهل كل باب غالباً بعض الآثار التي تتصل بموضوعه، وأحياناً يذكر هذه الآثار في غضون الأبواب والفصول.

ويبلغ ما اشتمل عليه هذا الكتاب على وجه التقريب نحو ستمائة أثر ما بين حديث

---

(١) انظر مقدمة كتاب الآثار الطبعة الهندية الحديثة.

(٢) انظر مالك ص ١٩٠، ففيها أن أبا جعفر طلب من مالك أن يدون الموطأ سنة ١٤٨ هـ وأن هذا الإمام نشر كتابه سنة ١٥٩ هـ، وأنه قضى هذه المدة في الجمع والتمحيص، واستمر بعد ذلك في تمحيصه إلى أن مات.

(٣) بلوغ الأماني ص ٦١.

متصل ـ وهو قليل ـ أو مرسل، أو بلاغات، وهو معظمها.

٢٩٠ ـ ويعد كتاب الحجة أكثر كتب محمد الفقهية اشتمالاً على الأحاديث والأخبار مع صغر حجمه بالنسبة للأصل، وذلك أن منهج تأليف هذا الكتاب كان يفرض عليه الإكثار من الأحاديث والأخبار دون اهتمام بتفريع المسائل، فهو في مناقشته لأهل المدينة كان يحاول أن يثبت لهم، أن أهل العراق لا يقلون عنهم معرفة بالسنن والآثار، إن لم يكونوا أكثر معرفة بها، ولذا كان في مناقشته يشير إلى الاحتجاج بالأحاديث وأنه يعرف الكثير منها وأن أهل المدينة لا يعرفون الآثار أو يعرفونها ويتركونها وإن ظنوا غير ذلك، فهو مثلاً يقول « في باب المرور بين يدي المصلي. . ولو أردنا أن نحتج عليهم بأحاديث كثيرة من الأحاديث في هذا ونحوه لاحتججنا بها عليهم، لكن احتجاجنا بأحاديثهم أوجب في الحجة عليهم[١].

ويقول في باب المسح على الخفين: الآثار في المسح للمقيم يوماً وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها كثيرة معروفة، وما كنت أظن أحداً ممن نظر في الفقه يشكل عليه الآثار في هذا[٢].

فهذه النصوص ونحوها وردت في مواطن عديدة من الحجة وهي ـ فيما أرى ـ تعبر عن إحساس محمد نحو الرد على الزعم الشائع لدى أهل الحجاز بأن بضاعة أهل العراق من الحديث قليلة، وأنهم يفرطون في استعمال الرأي.

لهذا اشتمل كتاب الحجة على طائفة من الأحاديث والأخبار تكاد تتساوى مع ما ذكره محمد في كتاب الآثار.

٢٩١ ـ وفي كتابي السير الصغير والكبير جملة من الأحاديث والآثار لا بأس بها، وقد أسلفت أنه نسب إلى الأوزاعي أنه قال لما نظر في السير الكبير، لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم من عند نفسه. وإذا كنت قد انتهيت إلى أن الأوزاعي لم يطلع على السير الكبير وأن ما نسب إليه غير صحيح، فإنه يظل له قيمته في الدلالة على معرفة محمد بالأحاديث وأنه ضمن هذا الكتاب طائفة كثيرة منها.

وأما ما أورده محمد في كتابيه من الأحاديث والأخبار فإن اختلاط الشرح والأصل

---

(١) الحجة، ص: ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٤.

في هذين الكتابين، فأصلهما لم يصل إلينا وإنما وصلتنا شروح لهما، أهمها شرح السرخسي - يجعل التفرقة بين ما رواه محمد وما رواه السرخسي أمراً ليس يسيراً أو غير دقيق، وإن حاول بعض محققي السير الكبير الفصل بين نص محمد وشرح السرخسي[1].

ومع هذا فإنه يمكن القول على وجه التقريب أن محمداً، روى في كتابيه نحو خمسمائة أثر أغلبها أحاديث، وذلك لأن الكتابين يشتملان على نحو سبعمائة أثر، ويبدو من سياق العبارة فيهما وبخاصة في السير الكبير أن السرخسي لم يكن يكثر من النصوص والآثار اكتفاء بما أورده محمد منها.

٢٩٢ - وفي ملخص كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب نحو مائة وأربعين أثراً، منها نحو مائة وثلاثين حديثاً أخرجها كلها الشيخ محمود عرنوس محقق هذا الملخص عدا حديث واحد ذكر أنه لم يستدل عليه[2].

ولعل أصل هذا الكتاب كان يشتمل على طائفة من الآثار أكثر مما جاء في ملخصه.

٢٩٣ - ويبين من كل ما سلف أن جملة ما جاء في كتب محمد سواء ما عد منها من كتب الحديث، أو ما كان طابع الفقه عليها أغلب، يبلغ نحو ثلاثة آلاف وخمسمائة أثر، وإن كان بعض هذه الآثار قد تكرر وروده في هذه الكتب، منها نحو ألفي حديث متصل السند وغير متصل، وأن ما رواه محمد من الأحاديث مردد في كتب الصحاح بلفظه أو بمثله أو بمعناه.

ولكن الظاهرة البارزة في كل ما رواه محمد هي كثرة الشيوخ الذين روى عنهم، وأيضاً كثرة الشيوخ الذين روى عنهم الإمامان أبو حنيفة ومالك، وقد روى عنهما محمد جل ما ورد في الآثار والموطأ من الأحاديث، وهذا يدل على معرفة الإمام محمد الواسعة برواة السنة في القرنين الأول والثاني، وأنه حدث عن عدد غفير من العلماء، كانوا في عصره من حفاظ السنة ومدوّنيها[3].

---

(١) انظر شرح السير الكبير، ط: الهند، ط الجامعة العربية الأجزاء، ١، ٢، ٣، بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد.

(٢) كتاب الاكتساب، ص: ١٦.

(٣) انظر الموطأ والآثار والحجة ففيها يختلف سند الحديث بصورة تؤكد معرفة محمد الواسعة بالرجال.

٢٩٤ - ولم تكن معرفة محمد بهؤلاء الرواة قاصرة على أسمائهم والنقل عنهم، ولكنها كانت معرفة الخبير بهم الدارس لعلمهم وحياتهم، ومن ثم كان يفاضل بينهم طوعاً لما يراه من أوجه المفاضلة في نقل السنة، فهو يرى أن من عرف بالفقه وكانت له صحبة طويلة ورواية كثيرة فإن روايته تفضل على رواية غيره ممن لم يعرف بالفقه، أو قلت صحبته وروايته، ولهذا فضل رواية ابن مسعود في تكبيرات العيدين على رواية أبي هريرة[1] كما فضل عليه أيضاً، ما روي عن الإمام علي كرم الله وجهه في افلاس الغريم، لأن أثر أبي هريرة لا يعدل عنده ما قاله علي، لأن قوله أثبت، لعلمه بحديث رسول الله ﷺ، ولأنه أوثق من أبي هريرة[2].

ومن دلائل معرفة محمد بالرجال ما جاء في مناقشته لأهل المدينة في المسح على الخفين، فقد روى هؤلاء عن ابن شهاب الزهري المسح على ظاهر الخفين وباطنهما، ورد عليهم محمد، بأن مالك بن أنس روى عن هشام بن عروة، أنه رأى أباه يمسح على الخفين، وكان يمسح على ظاهرهما ولا يمسح على باطنهما، ثم قال: فهذا قول عروة، وهو كان أفقه وأعلم بالرواية من ابن شهاب[3].

فعروة الذي روى عنه ابنه هشام، هو عروة[4] بن الزبير بن العوام التابعي الجليل الفقيه الحافظ، أحد الفقهاء السبعة، كان ثقة كثير الحديث حافظاً دقيقاً في تحمله، وقد روى عن السيدة عائشة رضي الله عنها - خالته - وعن والده وأمه، كما روى عن الإمام علي وزيد بن ثابت وأبي هريرة وغيرهم من الصحابة، فهو لكل هذا أفقه وأعلم بالرواية من ابن شهاب الذي روى عن عروة وقال فيه: رأيته بحراً لا تكدره الدلاء. وهذا لا يعني الغض من قدر ابن شهاب فهو لدى محمد أعلم أهل زمانه بحديث رسول الله ﷺ[5]، ولكنه بالنسبة لعروة دونه فقهاً وعلماً بالرواية.

---

(١) انظر سابقاً فقرة: ٢٢٠.

(٢) الحجة، ص: ٢٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩، وانظر الموطأ، ص: ٤٤.

(٤) اختلف في سنة ولادته فقيل ولد في آخر خلافة عمر ٢٢ أو ٢٣ هـ. وقيل في خلافة عثمان سنة ٢٩. وانظر (تهذيب التهذيب جـ ٨ ص ١٨٠. وشذرات الذهب جـ ١ ص ٥١٨، والسنة قبل التدوين ص ٤٨٧).

(٥) انظر الأم جـ ٧ ص ٢٩١.

٢٩٥ ـ وقد أشرت في الحديث عن أصوله إلى مفاضلته[1] بين الرواة ـ وهذا من باب معرفته بالرجال ـ وإلى موقفه من الأخبار المتعارضة ـ وهذا من باب فقهه بالحديث، فضلاً عن نزعته إلى الاحتياط فيه، وإلى أخذه بالرخصة في باب الرواية تيسيراً على الناس باعتماد خط الراوي إذا كان معروفاً، ولكنه كان لا يأذن بالإجازة في الرواية إلا إذا كان من أجيز له عالماً بما يرويه[2].

وكان الإمام محمد يرى أن خبر المستور كخبر الفاسق تردّ روايته حتى تثبت عدالته[3]، وكان لا يأخذ برواية المجهول ويعد الحديث الذي يرويه[4] شاذاً، كما كان يعد الحديث الذي يخالف الأصول العامة شاذاً أيضاً[5] ويرى أن عدم نقل الحديث مستفيضاً مع الحاجة إلى نقله دليل ضعفه، ويقدم رواية من قال: سمعت ورأيت على من قال: لم أسمع[6] ولم أر، وكان مع هذا يعرف الناسخ والمنسوخ من الحديث، ولا تأتي هذه المعرفة إلا من كثرة الرواية والبصر بفقه الحديث، فمثلاً يرى أهل المدينة أن بيع الكلاب مكروه لأنه قد جاء في الحديث من السحت ثمن الكلب، وقال لهم محمد: هذا الحديث منسوخ عندنا لأنه كان بلغنا، أنه قد جاء في الحديث أن من السحت ثمن الكلب وأجر الحجام، ثم رخص في أجر الحجام، فكذلك رخص عندنا في بيع ثمن الكلب النافع[7].

ومع ما رواه محمد من الأحاديث، وألم به من معرفة الرجال والناسخ والمنسوخ كان دقيقاً فيما يرويه إذا شك في شيء نبه عليه[8]، وإذا لم يكن يحفظ في المسألة حديثاً فلا يجد غضاضة من الإشارة إلى هذا[9]، وهذا شأن العلماء المخلصين المتواضعين.

---

(١) انظر سابقاً فقرة: ٢٢٠.
(٢) في التشريع الإسلامي للدكتور السيد أحمد خليل ص ٦١.
(٣) أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٧٠.
(٤) شرح السير الكبير جـ ٣ ص ٥٦.
(٥) المصدر السابق جـ ١ ص ٢١٢.
(٦) شرح السير الكبير، جـ ٣ ص ٥٧.
(٧) الحجة: ص: ٦٠.
(٨) المصدر السابق، ص ٢٥٦، وانظر في الإذن في أجر الحجام الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي، ص: ١٣٧.
(٩) انظر الآثار ص ٥٢، ٧٢.

٢٩٦ ـ ولا شك في أن من روى هذا القدر من الأحاديث والآثار، واتصل بأعلام عصره اتصالاً وثيقاً في العراق وغيره، وكان يعرف الرواة معرفة وافية، وكان له منهجه في المفاضلة بينهم على أساس من طول الصحبة والفقه كما كان له منهجه في التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف، وهو منهج يتسم بالاحتياط والدقة، وكان يعرف الناسخ والمنسوخ من الأحاديث، ويأخذ نفسه بمراعاة الأمانة فيما يرويه، فهو محدث بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، وبخاصة إذا راعينا ظروف العصر من حيث طريقة تدوين الحديث والاهتمام بما يتصل منه بالأحكام الفقهية دون غيرها بوجه عام[1].

فلماذا تضاربت الأقوال في إمامة محمد في الحديث واتفقت على إمامته في الفقه وإن اختلف في نوعية هذه الإمامة؟

روي أن يحيى بن معين سئل عن محمد بن الحسن فقال: ليس بشيء، فلا نكتب حديثه، وروي أنه قال: كذاب أو ضعيف[2].

وقال أبو داود السجستاني عن محمد: لا شيء لا يكتب حديثه[3]. وجاء أن أبا حفص عمر بن علي الصيرفي قال: محمد بن الحسن صاحب الرأي ضعيف[4].

وذهب النسائي إلى أن حديث محمد ضعيف، يعني من قبل حفظه[5].

وروي أن أحمد بن حنبل، قال عن محمد: لا أروي عنه شيئاً[6]. فهذه الأقوال تجمع على أن محمدا لا يعد محدثاً، ولا يستحق أن يروى عنه، لأنه ضعيف أو كذاب.

وإلى جانب هذه الآراء التي تتهم محمداً بالضعف والكذب آراء أخرى تذهب إلى غير هذا، روى صاحب تاريخ بغداد، قال: نبأنا عبد الله بن علي بن المديني عن أبيه قال: وسألته عن أسد بن عمرو والحسن بن زياد اللؤلؤي، ومحمد بن

---

(١) انظر في التشريع الإسلامي، ص: ٦١.
(٢) انظر تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٨١، ١٨٢، وتعجيل المنفعة، ص: ٣٦٢.
(٣) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٨١.
(٤) المصدر السابق.
(٥) انظر ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٥١٣. وتعجيل المنفعة ص ٣٦٢، والوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٣٣٣.
(٦) انظر كتاب الجرح والتعديل لأبي حاتم الرازي القسم الثاني من المجلد الثالث ص ٣٦٢.

الحسن، فضعف أسداً والحسن بن زياد، وقال: محمد بن الحسن صدوق»[1].

وقال الدارقطني: لا يستحق عندي الترك[2].

وقال السرخسي: ومحمد موثوق به فيما يروي[3].

فهذه الأقوال تصف محمداً بالصدق والثقة فيما يروي، وأنه جدير بأن يؤخذ عنه، فهل هو كذلك، أو أنه كما تذهب تلك الآراء كذاب وضعيف وليس بشيء؟

٢٩٧ ـ إن الإمام محمداً بما اتصف به من ورع وتقى، وبما عرف عنه من الرغبة في طلب العلم من أجل غاية مقدسة وبما أنفق من مال في هذه السبيل، ورحل إلى كثير من أئمة الفقهاء والمحدثين المشهود لهم بالحفظ ودقة التحمل وأخذ عنهم، لا يمكن أن يكذب على رسول الله ﷺ عمداً أو سهواً، فإيمانه الصادق وورعه الخالص، يحولان بينه وبين تعمد الكذب، وما تمتع به من عقلية واعية، وحافظة قوية وحرص على التدوين منذ حياته العلمية الباكرة يعصمه من السهو فيما يدونه أو يمليه ويرويه. وما ذهب إليه من أن خبر المستور كخبر الفاسق يرد حتى تثبت عدالته، ورفضه خبر المجهول وجنوحه إلى الاحتياط في موقفه من الأحاديث المتعارضة، ينفي أن يكذب في حديثه، ويؤكد دقته في النقل وخشيته من أن يدع حديثاً قوياً إلى حديث دونه قوة، ومن كان هذا شأنه فهو أمين على السنة حفيظ عليها.

والإمام محمد بعد هذا لا تتوافر لديه أسباب الكذب المعروفة من تملق الحكام أو مشايعة الفرق الكلامية والمذاهب الدينية والسياسية إلى غير هذا من الأسباب التي فصل القول فيها علماء الحديث[4]، فلما إذن يتهم بالكذب في حديث رسول الله ﷺ؟

إن هذه التهمة تدفعها أدلة كثيرة، أشرت إلى أهمها، ولا تنهض على دليل ما، وأغلب الظن أن يحيى بن معين[5]، وهو الذي نسب إليه أنه قال بهذه التهمة، لم

(١) انظر تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٨١، وتعجيل المنفعة ص ٣٦٢.
(٢) الوافي بالوفيات جـ ٣ ص ٣٣٣، وتعجيل المنفعة ص ٣٦٢.
(٣) المبسوط جـ ٣ ص ٢٨٢، وانظر: الاكتساب، ص: ٧٣، ومناقب الكردري جـ ٢ ص: ١٥٠.
(٤) انظر السنة قبل التدوين ص ١٩٤ ـ ٢١٨.
(٥) هو يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني أبو زكريا، كان إماماً في الجرح والتعديل وسيد الحفاظ =

يقل ما نسب إليه، فهو إمام من أئمة السنة والجرح والتعديل وعاصر الإمام محمداً، وروي أنه كتب عنه الجامع الصغير[1]، وهذا يرشح أنه جلس في حلقة محمد وسمع منه وأخذ عنه، فكيف يتهمه بالكذب والشواهد أمامه تؤكد إمامة محمد في الفقه والحديث والتفسير واللغة، اللهم إلا أن تكون هذه التهمة لحاجة في نفس يحيى من محمد، وهو أمر نربأ به عنه.

٢٩٨ ـ على أن تلك الأقوال سواء منها ما ذهب إلى اتهام محمد بالكذب أو الضعف وأنه في حديثه ليس بشيء جاءت في الواقع صدى لموقف أهل الحديث من أهل الرأي، وهو موقف يتسم بشيء من التحامل والتنقص والذم والنفور من روايتهم، بل إن الرواية عنهم كانت من بين الأسباب التي يعتمد عليها في الجرح والتعديل، وقد سبق أن إسماعيل بن عياش الحمصي ـ وهو أحد أساتذة محمد في الحديث ـ لما روى عن أهل العراق تحامى المحدثون حديثه[2].

كذلك أسلفت أن عيسى بن أبان حين رفض دعوة ابن سماعة لحضور حلقة محمد، علل رفضه بقوله: هؤلاء قوم يخالفون الحديث، وهذا التعليل يدل على أن أهل الرأي قد أذيع عنهم أنهم يهملون الحديث أو يخالفونه، وهذا أمر يدعو إلى البعد عنهم وعدم الاطمئنان إليهم وكراهية حديثهم وعلمهم.

ولما جلس عيسى في حلقة محمد وأفضى إليه بما حمله على إباء دعوة ابن سماعة جرى بينه وبين محمد حوار علمي بهر عيسى، واعترف لمحمد بالإمامة في الحديث والفقه، ثم لزم مجلسه لزوماً شديداً.

وقال ابن جرير الطبري عن أبي يوسف: وتحامى قوم حديثه من أجل غلبة الرأي عليه مع صحبة السلطان وتقلده القضاء[3].

وجاء عن أبي مسهر قال: قدم علينا إبراهيم بن محمد الفزاري واجتمع الناس يسمعون منه، فقال لي: اخرج إلى الناس فقل لهم: من كان يرى رأي القدر فلا

= في زمانه ولد سنة ١٥٨ هـ، وتوفي سنة ٢٣٣، بالمدينة ودفن بالبقيع، (وانظر: تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ١٧٧، المختصر في علم رجال الأثر ص ١٦٦).
(١) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٦.
(٢) انظر سابقاً فقرة: ١١٢.
(٣) انظر وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٥١.

يحضر مجلسنا، ومن كان يرى رأي أبي حنيفة فلا يحضر مجلسنا، ومن كان يأتي السلطان ، فلا يحضر مجلسنا، قال: فخرجت فأخبرت الناس.

وروي أن أبا يوسف جاء إلى شريك فسأله أن يحدثه بحديث، فأبى شريك أن يحدثه، كما روي أن شريكاً قال في مجلس تحديثه: من كان هنا من أصحاب يعقوب فأخرجوه[(١)].

فغلبة الرأي بدلاً من أن تكون أمارة الثقة والدقة في التحمل صارت آية الضعف ودليل الترك، وسوى ذلك من التهم التي ينبو عنها السمع، كما قال الحجوي[(٢)].

٢٩٩ - وضاعف من حدة هذا الموقف بين أهل الرأي والحديث، مشكلة خلق القرآن، وإن لم يكن لأبي حنيفة أو أحد من تلاميذه ضلع فيها، وذلك لأن المعتزلة - وهم الذين روجوا للقول بخلق القرآن - كان أكثرهم يميل إلى فقهاء أهل الرأي فضلاً عن أن بعض هؤلاء الفقهاء كبشر المريسي[(٣)] خاضوا في هذه المشكلة وفي غيرها من المشكلات الكلامية، فكانت خصومة أهل الحديث للمعتزلة خصومة لأهل الرأي جميعاً، ولأن المعتزلة، كانوا قبل زمن المتوكل يجدون عوناً لهم في تعضيد آرائهم وحمل الناس على اعتناقها من بعض الحكام والولاة، فإن أهل الحديث بعد أن انتهت محنة القول بخلق القرآن اندفعوا في النيل من خصومهم أهل الرأي، ومن أئمتهم السابقين كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد[(٤)]. لقد اتهم هؤلاء الأئمة وغيرهم بمختلف التهم الشنيعة كالكذب على رسول الله ﷺ ، أو ضعف الحديث أو الإرجاء[(٥)].

يقول المرحوم الأستاذ أمين الخولي: فبامتداد الرأي إلى الناحية الاعتقادية من علم الدين، وعدم ملاءمة ذلك للإيمان المستقر انعكست على الرأي ظلال قاتمة نفرت منه وشوهت صورته، فوجهت إليه عبارات الذم والتنقص[(٦)].

وهكذا يتضح أن ما وجه إلى أئمة أهل الرأي من اتهام بضعف الحديث أو

(١) الاتجاهات الفقهية عند المحدثين ص ٧٦.
(٢) الفكر السامي جـ ٢ ص ٢٠٨.
(٣) انظر الجواهر المضيّة جـ ٢ ص ١٦٤، تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٧٧.
(٤) انظر نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٢٢.
(٥) انظر أبو حنيفة ص ١٣٧.
(٦) مالك ترجمة محررة ص ٦٥٠.

مخالفته، أو قلة العلم به لا يستند على أدلة مقبولة، وهو صدى لخلافات كلامية ومذهبية عرفها القرن الثاني وما بعده وكان العراق مسرحاً لها.

وفضلاً عن هذا فإن التجريح المجرد أو غير المفسر - وهو الذي لا يقدم أسباب التجريح مشفوعة بالحقائق والبراهين التي تثبت أن المجرح، قد أتى ما يدعو إلى تجريحه هذا النوع من التجريح - لدى جمهور المحدثين لا اعتداد به[(١)]، وكل ما وجه إلى أئمة أهل الرأي من تجريح هو من هذا القبيل فلا عبرة به، ومن ثم لا يطعن في علمهم بالحديث وروايتهم له.

٣٠٠ - وأخيراً فإن محمداً كان بالنسبة لعصره محدثاً لا يقل درجة عن أعلام المحدثين في القرن الثاني، فقد روى طائفة من الآثار والأخبار تشهد له بكثرة الطلب، وكثرة الشيوخ، ويكفي في الدلالة على ذلك روايته للموطأ والآثار، وكان مع كثرة ما رواه يعرف الرجال معرفة وافية ويجنح إلى الاحتياط في قبول ما يروى، ويأخذ نفسه بالدقة في التحمل، والأمانة في النقل بحيث إذا شك في أمر نبه عليه، أو إذا لم يعرف في المسألة حديثاً يصرح بذلك.

وبسبب ما رواه محمد، واتصاله بالمحدثين في عصره في العراق وغيره، كان له أثره البارز في الحد من نزعة الرأي في الفقه العراقي.

وإذا كان ما رواه محمد تردد كله تقريباً في كتب الصحاح بلفظه أو بمثله أو بمعناه، ولكن من طريق آخر غير طريقه فإن وروده من هذا الطريق جاء نتيجة للصراع بين أهل الحديث، وأهل الرأي، وما نجم عنه من اتهام لهؤلاء بالكذب والضعف، فتحامى المحدثون الرواية عنهم لذلك، وقد أشرت إلى أن ما قيل عن فقهاء أهل الرأي من أنهم ليسوا أهلاً لأخذ الحديث عن طريقهم لا يقوم على أدلة مقبولة، وهو تجريح غير مفسر لا يعتد به لدى جمهور المحدثين.

٣٠١ - وأهم ما انتهى إليه هذا الفصل أن ما أطبقت عليه كلمة مؤرخي السنة والباحثين في رواتها حول ما وصلنا من كتبها في القرن الثاني، غير صحيح[(٢)] أو مسلم، فإنهم ذهبوا

(١) انظر المختصر من مصطلح علماء الأثر، ص: ٥٩.
(٢) ولهذا فإن إغفال ذكر محمد فيما ألف عن رواة السنة في القرن الثاني، لا يقوم على برهان صحيح، وإذا كان القدماء يعذرون بعض العذر لهذا الإغفال لقرب عهدهم بالصراع بين أهل الحديث والرأي، فإن المحدثين لا يعذرون، وكان عليهم ألا يقتفوا منهج القدماء، دون مراجعة أو مناقشة.
(انظر: المختصر في رجال أهل الأثر، ومصطلح الحديث، للشيخ إبراهيم الشهاوي).

إلى أنه لم يصلنا مما دون في هذا القرن، سوى الموطأ، وقد بينت أن الآثار لمحمد لا يختلف في المنهج عن الموطأ ، ولا يقل عنه درجة من حيث الصحة، وإن غير محمد من تلاميذ أبي حنيفة، كأبي يوسف والحسن بن زياد لهم آثار كآثار محمد، ويجمع بينها أنها رويت عن أبي حنيفة، ولذا تلاقت في كثير من مروياتها، ولكن آثار محمد تمتاز بما أضافه من اجتهاداته وتعليقاته، وبما رواه عن غير أبي حنيفة ومن ثم نسب الكتاب إليه كما نسب الموطأ.

وربما كان إهمال ذكر هذه الآثار ضمن ما وصلنا من كتب السنة في القرن الثاني جاء نتيجة لموقف أهل الحديث من أهل الرأي، وما أشيع عن هؤلاء من ضعف الحديث وقلة البضاعة فيه، وكما أسلفت فإن هذا الموقف ترفضه الدراسة الموضوعية، لأنه أسس على العواطف والأوهام والظن الخاطىء والتجريح المجرد، لا على الحقائق العلمية المقبولة.

الفصل الثالث

«محمد بين فقهاء عصره ومحدثيه»

٣٠٢ ـ وماذا عن منزلة محمد بين فقهاء عصره ومحدثيه بعد الحديث عن أصوله وخصائص فقهه ومقدار ما رواه من الآثار ومدى معرفته بالرجال؟

هل يعد هذا الإمام مجتهداً مطلقاً كأئمة المذاهب الفقهية المشهورة وغير المشهورة؟ وهل يعد محدثاً حافظاً كأعلام المحدثين في عصره؟ أو أنه مجتهد منتسب يدور في فلك المذهب الحنفي ويأخذ بأصول إمام هذا المذهب، وإن خالفه في بعض الفروع، وأنه في الحديث لا يرقى إلى درجة المحدثين الأعلام الذين عكفوا على رواية السنة وتدوينها في المائة الثانية، وإن روايته للموطأ والآثار وما جاء في بعض كتبه من الأحاديث والأخبار لا يكفي في أن يكون محدثاً كابن جريج[١]، ومعمر بن راشد[٢]، وابن عيينة والثوري، وسواهم من أئمة المحدثين الذين عرفهم القرن الثاني؟

٣٠٣ ـ إن هناك تبايناً في الرأي بين العلماء حول منزلة الإمام محمد الفقهية فبعضهم يذهب إلى أنه مجتهد مطلق كأبي حنيفة[٣] ومالك والشافعي، ويذهب بعضهم الآخر إلى أنه

---

(١) هو عبد الملك بن العزيز بن جريج، رومي الأصل، مكي المولد والوفاة، كان إمام أهل الحجاز في عصره، وكان ثبتاً، توفي سنة ١٥٠ هـ (وانظر: تاريخ بغداد جـ ١٠ ص ٤٠٠، تذكرة الحفاظ - ١ ص ١٦٠).

(٢) هو معمر بن راشد بن أبي عمرو الأزدي، من أهل البصرة، عاش باليمن، وكان فقيهاً حافظاً ثقة، وهو يعد أول من صنف الحديث باليمن توفي سنة ١٥٣ هـ. (وانظر تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ١٧٨، تهذيب التهذيب جـ ١٠ ص ٢٤٣).

(٣) انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ١٠، وحسن التقاضي ص ٢٨، ورسالة أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم لابن حزم، ومقدمة الجامع الصغير للكنوي ص: ٣، ورسالة رسم المفتي لابن عابدين، وناظورة الحق للشهاب المرجاني منشورة في حسن التقاضي ص ٨٣ ـ ٩٥.

مجتهد منتسب، فهو دون أئمة المذاهب اجتهاداً لأنه قلد أبا حنيفة في أصوله، وهؤلاء يقسمون الفقهاء إلى طبقات:

الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع من الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد لأحد في الفروع ولا في الأصول.

والثانية: طبقة المجتهدين في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة رحمه الله، فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب، ويفارقونهم كالشافعي ونظرائه المخالفين لأبي حنيفة في الأحكام غير مقلدين له في الأصول[1].

فهـذا التقسيم يضـع محمـداً في مـرتبـة دون مـرتبـة أئمـة المـذاهب فليس مجتهداً مطلقاً مثلهم، لكنه مجتهد منتسب أو مجتهد مذهب ينحصر اجتهاده في استخراج الأحكام على مقتضى الأدلة التي قررها شيخه أبو حنيفة وإن خالفه في بعض الفروع.

٣٠٤ ـ وهذا الرأي غير مسلم، كما أن تقسيم الفقهاء إلى تلك الطبقات محل نظر؛ لأسباب عدة أهمها ما يلي:

أولاً: إذا كان العلماء قد اتفقوا على أن من ألم بالعربية[2] وعلومها إلماماً يتمكن به من فهم النصوص فهماً صحيحاً، وكان على معرفة دقيقة بمصادر التشريع ومقاصد الأحكام، ومنحه الله سلامة التقدير مع الإخلاص وحسن النية في طلب الحقيقة فهو مجتهد مطلق أو كامل. إذا كان الأمر كذلك، فإن محمداً كان في العربية إمـامـاً

(١) انظر بقية طبقات الفقهاء في الجواهر المضيّة جـ٢ ص ٥٥٨، والفوائد البهية ص ٦ ورسالة ابن كمال باشا في طبقات فقهاء الحنفية «مخطوطة التيمورية بدار الكتب المصرية» ورسم المفتي لابن عابدين، ويلاحظ أن هذه الكتب لم تتفق في عدد طبقات الفقهاء، إلا أنها اتفقت كلها على أن محمداً في الطبقة الثانية، وأنه ليس مجتهداً مطلقاً.

(٢) انظر محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص: ١٠٢.

يحتج بقوله، وكان على معرفة دقيقة بمصادر التشريع ومقاصده، وجمع إلى هذا الفطنة والورع والإخلاص في البحث والدرس من أجل رسالة مقدسة، أنفق ماله في سبيلها وعاش حياته كلها تقريباً منصرفاً إليها، فهو من ثم مجتهد مطلق، لم يقلد أحداً في الأصول أو الفروع.

ثانياً: أن أصول أبي حنيفة في أيامه لم تكن قد حررت تحريراً كاملاً حتى يقال إن محمداً تلقاها عنه وقلده فيها، وإنما كانت الأصول تلاحظ عند الاستنباط، ولا تلقى إلقاء، وإذا كان قد جرى على لسان أبي حنيفة كلام فيما أخذ به من أصول، فهو كلام مجمل قد اتفقت عليه مذاهب الأمصار ولم يختلف فيه أحد[1].

ثالثاً: إن محمداً تتلمذ لأبي حنيفة نحو أربع سنوات في صدر حياته العلمية، ثم تتلمذ لأبي يوسف نحو عشر سنوات، ورحل إلى مالك عدة مرات لزم حلقته في إحداها ثلاث سنوات وكسراً وروى عنه الموطأ، كما اتصل بعدد غفير من العلماء سوى هؤلاء في العراق وغيره، وأخذ عنهم وروى لهم، لأنه كما أسلفت كان طالب علم منهوم يسعى وراءه أنى تيسر له، فلماذا كان مقلداً لأبي حنيفة في الأصول دون غيره من الأئمة؟

إن المنطق يفرض أن يكون محمد مجتهداً مستقلاً، لأن من كان هذا شأنه سعياً وراء المعرفة، ومن كان لديه ذلك الاستعداد الطيب للعلم، وله تلك الشخصية التي تعتز بكرامتها ولا تقبل أن تفنى في غيرها، فإنه لا يكون مجرد جامع للآراء وناقل لها، ولكنه يصبح كالنحلة التي تجمع الرحيق من مختلف الأزاهير لتحيله شهداً نقياً.

(١) انظر: المصدر السابق، ص: ١١٤.

وقد جاء في رد الشهاب المرجاني (ت ١٣٠٦ هـ) على ما قاله ابن كمال باشا (ت سنة ٩٤٠هـ) في رسالة طبقات الفقهاء ما معنى قوله: إن أبا يوسف ومحمداً وزفر وإن خالفوا أبا حنيفة في الأحكام الفقهية لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول، ما الذي يريد من الأصول؟ فإن كان يريد الأحكام الإجمالية التي يبحث عنها في كتب أصول الفقه فهي قواعد عقلية وضوابط برهانية يعرفها المرء من حيث أنه ذو عقل وصاحب فكر ونظر سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد، وإن أراد منه الأدلة الأربعة، وأصول الشريعة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الأخذ عنها والاستنباط منها فلا سبيل إلى ذلك لأن أصول الشريعة مستند كل الأئمة وملجؤهم في أخذ الأحكام فلا يتصور مخالفة غيره له فيها (وانظر حسن التقاضي ص ٨٥ ـ ٨٨).

لقد ألم محمد بفقه عصره، كما اتصل[1] اتصالاً وثيقاً بالأعمال الفقهية التي سبقته، وعـاش في مجتمعه متصلاً به مدركاً لأدق ما يجري فيه، باذلاً من نفسه وعقله ما يستطيع أن يواجه به كل ما تفرض عليه رسالته في الحياة، تلك الرسالة التي آمن بها كل الإيمان، وأخلص لها غاية الإخلاص، فكان جديراً بإمامته في الفقه، واجتهاده في الشرع.

رابعاً: ليس من الضروري أن تكون شخصية التلميذ صورة محاكية لشخصية الأستاذ، ولا تعني التلمذة أن السابق لم يدع للاحق شيئاً في مجال البحث المستقل والاجتهاد الكامل، وكم بز تلميذ أستاذه، ومن ثم فإن محمداً إذا كان قد تتلمذ لأبي حنيفة ودرس آراءه، فإن هذا لا يطعن في إمامته ودرجة اجتهاده، وإلا فإن أبا حنيفة - وقد درس على حماد وتلقى عليه فقه إبراهيم - لا يكون مجتهداً مستقلاً، ولا يقول بهذا أحد إلا من أراد أن يبخس أبا حنيفة حظه من الاجتهاد[2].

خامساً: لقد اتضح من الحديث عن أصول محمد، أنه لم يقلد أبا حنيفة فيها، فقد خالفه في كثير من المسائل الهامة، وهذا يعارض التقليد، لأنه يعني الالتزام بآراء المقلد وأقواله دون مناقشة، فمحمد قد خالف شيخه في إعجاز القرآن، وان ما دون الآية معجز، وفي الأخذ بخبر المستور، وخبر غير العدل في المعاملات، والعمل بالحديث مع إنكار راويه والترجيح في الرواية بكثرة العدد، وعدم تقديم العام على الخاص إذا تعارضا، وعدم اشتراط الخلاف السابق على الإجماع ليصح الأخذ به، وتقديم القياس على سد الذرائع إلى غير ذلك من المسائل كالأخذ بالرخصة في اعتماد خط الراوي، والاهتمام بالأعراف ومراعاة المصلحة كثيراً.

سادساً: إن الخلاف بين أئمة المذاهب لا يقوم على اختلاف في التأصيل، لأن الأصول لديهم جميعاً متحدة، ولكن هذا الخلاف يرجع إلى العمل بهذه الأصول في صورها المختلفة، كما يرجع إلى تباين حظوظ الفقهاء في الفهم والإدراك والتقدير[3]، فهي خلافات في مسائل جزئية يمكن أن تقع من شخص واحد في زمنين مختلفين، ولهذا فإن درجة الاستقلال في الاجتهاد تعتمد على مجمـوع مـا

(١) انظر الليث بن سعد فقيه مصر، ص ١٣٦.
(٢) انظر محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية ص ١١٣، وأصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص ٣٩٠.
(٣) انظر أسباب اختلاف الفقهاء، ص: ٢٨٧.

صدر عن الفقيه من آراء، وكيف خالف غيره فيها أو وافقه، فإن كان يوافق أو يخالف عن بينة ودليل، لا عن اتباع وتقليد، فآراؤه تصدر عن تجربة وخبرة وتحمل طابع نفسه وحسه وتفكيره، ومن هنا يكون مجتهداً مطلقاً.

وإذا نظرنا إلى مجموع ما روي عن محمد من آراء ومدى موافقته أو مخالفته فيها لأبي حنيفة أو سواه من الأئمة نجد أن له شخصيته المستقلة في الفهم والحكم، فقد خالف أبا حنيفة في كثير جداً من المسائل حتى ذهب بعض الفقهاء إلى أن محمداً خالف شيخه في ثلثي مذهبه[1]، كذلك خالف في كثير من المسائل أبا يوسف وزفر والحسن بن زياد وإبراهيم وابن مسعود، ومالكاً والشافعي وفقهاء أهل المدينة وغير هؤلاء ممن ذكرهم في مؤلفاته.

وما كانت مخالفته لأحد إلا على بينة ودليل يأخذ به، كذلك ما كانت موافقته إلا عن اقتناع وبرهان يطمئن إليه[2].

وقد يوافق أبا حنيفة أو أبا يوسف في الرأي غير أنه يختلف معهما في التعليل له[3]، وهذا يؤكد أن الموافقة في الرأي لا تعني الاتباع والتقليد وأنها لا تطعن في اجتهاده، واستقلال شخصيته.

سابعاً: إذا كان بعض المحدثين[4] يذهب إلى أن إبراهيم النخعي وأبا حنيفة متفقان في المنحى الفقهي، إلا أن أبا حنيفة يختلف عن إبراهيم في أمرين بارزين هما: الأخذ كثيراً من فقه مكة والمدينة، والإكثار من التفريع وفرض الفروض، وبسبب هذين الأمرين كان أبو حنيفة مجتهداً مستقلاً[5].

إذا كان الأمر هكذا بالنسبة لأبي حنيفة وإبراهيم - فإن محمداً أخذ فقه الحجاز كله تقريباً وأضاف إليه ما أخذه عن أهل الشام وخراسان واليمن وغيرهم، وكان أكثر من شيخه تفريعاً للمسائل وفرضاً لها، فقد روي أن رجلاً سأل المزني عن أهل العراق

(١) انظر مقدمة الجامع الصغير.
(٢) انظر حسن التقاضي، ص: ٦٠.
(٣) انظر مسألة المكاتب إن ارتد وعليه دين، واستدان في ردته أيضاً ثم قتل على ردته. في المبسوط جـ ٨ ص ٦٢ - ٦٣.
(٤) انظر أبو حنيفة، ص: ٢٢٨.
(٥) المصدر السابق: ص ٢٢٦.

فقال له: ما تقول في أبي حنيفة؟ قال سيدهم، قال: فأبي يوسف؟ قال: أتبعهم للحديث، قال: فمحمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفريعاً، قال: فزفر: قال: أحدهم قياساً[1].

فالإمام محمد إذن مجتهد مستقل لا يقل درجة عن الإمام أبي حنيفة، والاتفاق بينهما سواء في الأصول أو الآراء اتفاق حر لا يقدح في استقلال التفكير[2].

ثامناً: لقد كان عصر الإمام محمد هو عصر نشأة المذاهب، ولم يكن قد عرف التقليد، بمعناه الاصطلاحي في هذا العصر، وكان الفقهاء المشهود لهم بالفقه جميعاً ـ وإن تفاوتوا في درجة الاجتهاد ـ مجتهدين مستقلين، وما كان يدور بخلد واحد منهم حين جلس في حلقة العلم لأول مرة، أن يقلد شيخه ويسلم بما يقوله دون مناقشة واطمئنان عقلي، وما كان هؤلاء الشيوخ يرضون لتلاميذهم أن يقلدوا أحداً بل حضوهم على التفكير والاجتهاد والرجوع إلى الينابيع التي اغترف منها شيوخهم فضلاً عن أن ظروف العصر العلمية ـ وقد أوجزت القول عنها فيما سبق[3] ـ كانت كلها تدعو إلى الاجتهاد لا في الفقه فحسب، ولكن في كل العلوم والفنون التي عرفها هذا العصر، ولهذا نبغ فيه عدد كبير من الفقهاء والعلماء والشعراء، وبذلك فليس مقبولاً أن يقال إن فقيهاً قلد آخر في الأصول أو الفروع في القرنين الأول والثاني، كما أشار إلى هذا أبو طالب المكي في قوت القلوب[4]، فجميع الفقهاء كانوا مجتهدين مستقلين على تفاوت بينهم في هذا.

٣٠٥ ـ تلك ـ فيما أرى ـ أهم الأسباب التي تدل على أن محمداً مجتهد مطلق، وأنه إذا كان قد وافق أبا حنيفة أو غيره في الأصول أو الفروع، فإنما وافق لا عن تقليد واتباع ولكن عن فهم وإدراك، وهذا يعني أن وضعه في الطبقة الثانية من المجتهدين، لأنه قلد أبا حنيفة في الأصول غير صحيح لأنه[5] لم يقلده فيها لما ذكرته آنفاً.

وما أشار إليه ابن عابدين[6] من أن تقليد أصحاب أبي حنيفة له في الأصول لا ينفي أنهم أهل اجتهاد مطلق بناء على أن المجتهد له أن يقلد آخر في أصوله

(١) تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٤٦.
(٢) مناهج التشريع، ص: ٣٥٠.
(٣) انظر الفصل الثالث من الباب الأول.
(٤) جـ ١ ص ٣٢٤، وانظر سابقاً فقرة: ٦١.
(٥) نظرة عامة في تاريخ الفقه، ص: ٢٤٨.
(٦) رسالة رسم المفتي، ص: ٣١.

وقواعده غير مسلم، فالاجتهاد المطلق لا يعرف التقليد في الأصول أو غيرها، فإذا ذهبنا إلى أن أصحاب أبي حنيفة أهل اجتهاد مطلق، فإن القول بأنهم قلدوه في أصوله يتعارض مع ما ذهبنا إليه.

والنتيجة أن محمداً لا يقل درجة في الاجتهاد عن أبي حنيفة أو غيره من أئمة المذاهب، وأنه مجتهد في الشرع وليس مجتهداً في المذهب.

٣٠٦ ـ ولكن إذا كان محمد مجتهداً مطلقاً، وأنه كأبي حنيفة ومالك والشافعي وسواهم من الأئمة، فلماذا لم ينفرد بمذهب خاص ينسب إليه ويعرف به، ولماذا دون آراءه مع آراء أبي حنيفة وأبي يوسف وسائر فقهاء العراق وعد الجميع مذهب أبي حنيفة؟

لقد وجه نحو هذا السؤال أمير مكة سعد بن زيد في شهر شعبان سنة ١١٠٥ هـ. إلى الشيخ عبد الغني النابلسي من فقهاء الحنفية في عصره، قال: ما تقولون في مذهب أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد فإن كل واحد منهم مجتهد في أصول الشرع الأربعة: الكتاب والسنة والقياس والإجماع، وكل واحد منهم له قول مستقل غير قول الآخر في المسألة الواحدة الشرعية. وكيف تسمون هذه المذاهب الثلاثة مذهباً واحداً؟ وتقولون: إن الكل مذهب أبي حنيفة، وتقولون عن الذي يقلد أبا يوسف في مذهبه أو محمداً: إنه حنفي؟ وإنما الحنفي من قلد أبا حنيفة فقط فيما ذهب إليه.

وجاء جواب الشيخ النابلسي رسالة بعنوان «الجواب الشريف للحضرة الشريفة في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة». وخلاصة ما ورد في هذه الرسالة كما أشار الشيخ الكوثري في حسن التقاضي[1] هي أن آراء الصاحبين روايات عن أبي حنيفة فيكون عدها في مذهبه صحيحاً.

ورأي الشيخ النابلسي لا يخرج عن آراء الفقهاء الذين يعدون أصحاب أبي حنيفة مجتهدين في المذهب وليسوا مجتهدين في الشرع، وهو رأي أسلفت عدم صحته.

وقد رد الشيخ الكوثري على الشيخ النابلسي موضحاً أن الصاحبين يخالفان أبا حنيفة في كثير من المسائل الأصلية والفرعية عن دليل كما هو شأن الاجتهاد المطلق، وإنزالهما إلى مرتبة المجتهدين، في المذهب ينافي الحقيقة، وإن حافظاً

(١) ص: ٦٠.

على انتسابهما لأبي حنيفة. ثم ذكر أن إطلاق المذهب الحنفي على مجموع آراء هؤلاء العلماء اصطلاح، ولا مشاحة فيه، لأن هذا المذهب فقه جماعة عن جماعة[1].

٣٠٧ - وفضلاً عن هذا فإن أئمة القرن الثاني، لم يفكروا في أن يكونوا أصحاب مذاهب فقهيـة يقلدهـا النـاس؛ بـدليـل أنهم قـد نهـوا تـلاميـذهم عن التقليـد وحضوهم على الاجتهاد، وإذا كان قد نقل عن بعضهم قوله: مذهبي كذا فهو يعني طريقته في الحكم على المسائل لا ما قصد بهذه الكلمة بعد تقليد الأئمة.

لقد عرف القرن الثاني مدارس في الدراسة الفقهية، ولم يعرف مذاهب يتعصب لها أصحابها، وما كانت المناقشات بين الفقهاء إلا رغبة في تمحيص المسائل ومعرفة وجه الصواب فيها لا رغبة في الانتصار لمذهب أو إمام على غيره. وما جاء من نقول عن أهل العراق والحجاز مثلاً حول بعض المسائل الفقهية فهي لا تمثل المذهبية بقدر ما تدل على بعض أسباب الخلاف بين فقه العراق والحجاز وهو خلاف لا يرجع إلى الأصول، ولكن يرجع إلى تنوع البيئات وتفاوت الفقهاء في الفهم والإدراك والإحاطة بنصوص الشريعة وبخاصة السنة النبوية.

والإمام محمد - وهو أحد أئمة القرن الثاني - لم يفكر في أن يستقل بمذهب فقهي خاص، وما كان يظن - كما لم يظن أحد سواه من هؤلاء الأئمة - أن الأمة ستتفرق إلى طوائف، كل طائفة تنحاز إلى إمام تتعصب له، وتأخذ بقوله. وكان كل أمله في الحياة أن يقوم بأداء رسالته على أحسن وجه، وهي تتلخص في دراسة الشريعة دراسة وافية لإرشاد الناس وتبصيرهم بأحكام دينهم حتى لا يضلوا سواء السبيل في أفعالهم وأقوالهم، ولا يعنيه بعد ذلك إن ذكره الناس وأشادوا به أو أهملوا اسمه وتناسوا أثره وقدره.

٣٠٨ - ومحمد المجتهد المطلق يعد من أئمة فقهاء أهل الرأي بالنظر إلى توسعه في القياس والاستحسان مع أنه اتصل اتصالاً وثيقاً بأهل الحديث وروى لهم وتدارس معهم، لأنه ظل يؤثر منهج أهل العراق عن اقتناع.

والحقيقة أن هذا الإمام بما تيسر له من الجمع بين فقه العراق والحجاز، وبما أتيح له من الأخذ عن عدد كبير من فقهاء الأمصار قد جمع بين منهج مدرسة الكوفة

(١) حسن التقاضي، ص: ٦٠.

والمدينة، وأصبح فقيه رأي وأثر معاً، وقد ذكر البزدوي أن محمداً قال: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث. حتى ان من لا يحسن الحديث أو علم الحديث، ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى[1].

وأعني بأنه فقيه رأي وحديث معاً، أنه مثل فقهاء العراق في التوسع في الرأي حيث لا نص وأنه مثل فقهاء الحجاز في إلمامه بالآثار والأخبار، وفي أخذه بظاهر اللفظ في كثير[2] من الأحيان، ومن هنا كان له أثره في الحد من نزعة الرأي لدى فقهاء العراق، وبهذا يمتاز محمد عن بعض فقهاء عصره، كما يمتاز بدوره في التقريب بين منهج الحجازيين والعراقيين، وتدوين الفقه المقارن على منهج لم يسبق به[3].

٣٠٩ - وأما عن تدوين محمد لآرائه مع آراء أبي حنيفة وأصحابه وإطلاق المذهب الحنفي على مجموع هذه الآراء، فإن محمداً شغف بالتدوين منذ حياته العلمية الباكرة، وقد دون ما سمعه في حلقة أبي حنيفة وأبي يوسف، ثم ما سمعه في حلقة مالك وما دار بينه وبين فقهاء المدينة من جدل ومناقشة، وما كان يفعل ذلك إلا لحفظ هذه الآراء للرجوع إليها والإفادة منها لا ليكون بعض ما دونه مذهباً يطلق عليه المذهب الحنفي، وهذا الإطلاق حدث بعد عصر الأئمة وهو اصطلاح لا مشاحة فيه.

ويبدو أن إطلاق اسم أبي حنيفة على هذه الآراء دون غيره من فقهاء العراق يرجع إلى أن أثر هذا الإمام - بلا جدال - في الفقه العراقي أبرز من غيره، وأنه كان الحلقة الذهبية بين عصر التابعين وتابعي التابعين، وأنه رأس الحلقة ثلاثين عاماً، وكان في حلقته نعم الأستاذ الذي يشجع تلاميذه على المحاورة والمناظرة، فتخرج على يديه جيل من الفقهاء نمى العلم ونشره كما سجله وحفظه.

إن المذهب الحنفي ليس آراء أبي حنيفة وحده، ولكنه آراءه وآراء شيوخه وتلاميذه وبعض هؤلاء ليس دونه اجتهاداً في الفقه كأبي يوسف ومحمد وزفر، فهو مذهب جماعات توارثت العلم منذ ابن مسعود وتلاميذه إلى محمد، وقد دون هذا المذهب بعد مناظرات ومناقشات كانت تستمر بعض الأيام في ظل أستاذ حريص كل الحرص على الحوار العلمي في حلقته، يمكن له ويسدد خطاه.

(١) أصول البزدوي، جـ ١ ص: ١٧.
(٢) انظر المبسوط، جـ ١٠، ص: ٢٦. (٣) انظر: الباب الخامس.

ولا جدال في أن محمداً صاحب الفضل الأول في تدوين فقه هذا المذهب الجماعي على نحو ما سمعه في حلقات شيوخه، أو ما أخذه عنهم، وما أضافه إليه من آرائه، ولا جدال أيضاً في أنه قام بذلك شغفاً بالتدوين، واهتماماً بالفقه العراقي وبخاصة فقه الشيخين كما أشار في مستهل كتاب الأصل. وكما أشرت آنفاً فإن محمداً، لم يفكر في أن يكون إمام مذهب له أتباع ومقلدون حتى يفرد آراءه بالتدوين، كذلك لم يدر بخلده أن ما جمعه في الفقه العراقي سيطلق عليه المذهب الحنفي ويحظى بما حظي به من الذيوع والانتشار.

وتدوين محمد يعد أول تدوين جامع للمسائل الفقهية على منهج علمي دقيق، وهو بهذا يفضل كثيراً من معاصريه الذين تساوى معهم في درجة الاجتهاد.

٣١٠ ـ وأود بعد هذا الإشارة إلى أهم أسباب الخلاف بين محمد والشيخين، فقد كان هؤلاء العلماء الثلاثة قمة الفقه العراقي في القرن الثاني وتأثيرهم في المذهب أوضح من تأثير سواهم، وفي الحديث عن أوجه الخلاف بينهم تأكيد لما انتهيت إليه من أن محمداً مجتهد مستقل، وأن لكل منهم منحاه الخاص في الاجتهاد وإن تلاقوا في كثير من الأصول والقواعد الأصولية وأطلق على آرائهم وآراء غيرهم من فقهاء العراق المذهب الحنفي.

كذلك سأشير إلى أهم أسباب الخلاف بين الإمام مالك ومحمد وبين هذا والشافعي، فقد اتصل بهما اتصالاً وثيقاً وروى للأول الموطأ، وأخذ الثاني عنه ما أخذ من الفقه، وفي بيان هذا الخلاف أيضاً تأكيد لمكانة محمد في الاجتهاد المستقل، وإيماء إلى أنه عرف أعلام الفقهاء في عصره وأخذ عنهم، وروى لهم أو رووا له، وأخذوا عنه، حتى كان بذلك الحلقة الذهبية بين الفقهاء والمدارس الفقهية، فقرب بينها، وساعد على نشر آرائها.

٣١١ ـ وأسباب الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد وردت كلها تقريباً في غضون ما أسلفته عن حياة هذا الإمام وأصوله وخصائص فقهه، بيد أني هنا أجمع بينها لتكون وحدة مترابطة تقدم صورة متكاملة لعوامل هذا الخلاف، وما يمكن أن تدل عليه من حقائق علمية..

ويمكن إجمال هذه الأسباب فيما يلي:

أولاً: المسائل الأصولية.

ثانياً: التفاوت في الإحاطة بالسنة أو تحقق صحتها.

ثالثاً: تباين الأعراف الاجتماعية.

رابعاً: الاتجاهات الفقهية الخاصة والتفاوت في القدرات العقلية، والنظرة الذاتية للأمور.

٣١٢ ـ وقد أشرت في هذا الفصل إلى أمهات المسائل الأصولية التي اختلف فيها الطرفان، كما تحدثت عنها في شيء من التفصيل في الفصل الأول من هذا الباب وقد ترتب على هذا اختلاف في الآراء الفقهية، ولا شك في أن هذا اللون من الاختلاف يدل على حرية التفكير، واستقلال الاجتهاد.

وأما الأمر الثاني، وهو التفاوت في الإحاطة بالسنة أو تحقق صحتها، فإن مما لا خلاف عليه أن الفقهاء ليسوا سواء في معرفة السنة، وإن الكل يأخذ بها إذا وصلته أو صحت لديه، ويبدو أن محمداً برحلاته العديدة واتصالاته المختلفة بأعلام عصره من الفقهاء والمحدثين، عرف من الأحاديث ما لم يعرف شيخه أو صحّ لدى محمد منها ما لم يصح لدى أبي حنيفة فكان الخلاف بينهما في بعض المسائل مرده إلى هذا، ومن ذلك ما جاء أن أبا حنيفة يرى أن صلاة النافلة في الليل يجوز أن تكون ركعتين أو أربعاً أو ستاً أو ثمانياً لا يفصل بينهن بسلام، ولكن محمداً يرى أن هذه الصلاة مثنى مثنى يسلم في كل ركعتين منهما، وهذا كما قال محمد: أحسن القولين عندنا لأن رسول الله ﷺ ثبت عنه أنه قال: صلاة الليل مثنى مثنى[1].

وروى السرخسي أنه إذا قال الإمام بعد ركوعه: «سمع الله لمن حمده» قال من خلفه: «ربنا لك الحمد» وقالها الإمام أيضاً في رأي محمد، إلا أن أبا حنيفة يذهب إلى أن الإمام لا يقول هذه الجملة[2].

وحجة محمد ما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده، ربنا لك الحمد.

وأما حجة أبي حنيفة فهي قول النبي ﷺ : وإذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده،

(١) الحجة، جـ ١ ص: ٢٧٢. وانظر الآثار، ص: ١٨، ٣٩، ٧٤، وشرح معاني الآثار، جـ ٢ ص ٢٦.
(٢) الأصل، ورقة: ٥.

فقولوا: ربنا لك الحمد، فقسم هذا الذكر بين الإمام والمقتدي ومطلق القسمة يقتضي أن لا يشارك كل واحد منهما صاحبه في قسمه[1].

فالخلاف في هذه المسألة مصدره اختلاف الحديث الذي صح لدى أبي حنيفة ومحمد فأخذ كل بما صح عنده.

على أن هذا السبب لا يدل على اختلاف جوهري في الاجتهاد، إلا أنه ـ مع هذا ـ يشير إلى أن محمداً عرف المصدر التشريعي الثاني معرفة واسعة، وأنه اتصل بعلمائه أوثق اتصال.

ولكن كان من أثر اتصال محمد بالمحدثين ـ فضلاً عن معرفته بالحديث ورجاله ـ جنوحه إلى الأخذ بظاهر اللفظ دون تأويل أو تعليل، وجمعه بين الأدلة للاحتياط، وقد اختلف مع شيخه بسبب هذا في بعض المسائل التي أوردت بعضها فيما سلف[2].

٣١٣ ـ وكان تباين الأعراف الاجتماعية بين عصر الطرفين من أسباب الاختلاف بينهما في الآراء، فضلاً عن أن دائرة الأخذ بالعرف عند محمد أوسع وأشمل، ولعل مرد هذا إلى نزعة محمد الواقعية في فقهه، ومحاولته الاتصال بالمجتمع لتكون آراؤه أقرب إلى ما يتعامل به الناس وما جرت عليه أعرافهم، تيسيراً عليهم وتحقيقاً لمصلحتهم ودفع الحرج عنهم ما دام لا يوجد نص، فمثلاً: يرى الإمام محمد، أن المعاملات بين الناس تخضع للعرف والعادة، وأن كل معاملة يقع فيها غبن مما لا يتغابن الناس في مثله، ولم تجر به العادة فهي باطلة، ولكن الإمام أبا حنيفة يجوز البيع بالغبن سواء كان فاحشاً أو غير ذلك وجرت به العادة أو لم تجر[3].

وروي أن من حلف لا يشرب من دجلة فغرف منها بقدح وشربه، لم يحنث في قول أبي حنيفة إلا أن يضع فاه على دجلة بعينها فيشرب. وقال محمد: يحنث؛ لأن الشرب من دجلة هكذا يكون في العادة[4].

والمسائل التي من هذا القبيل كثيرة ومبثوثة في تضاعيف مؤلفات الإمام محمد وشروحها. أما اختلاف الأعراف الاجتماعية بين عصر الطرفين وأثر هذا في الخلاف بينهما في الآراء، فقد روي أن أبا حنيفة ومحمداً اختلفا في بعض المسائل

(١) المبسوط، جـ ١ ص ٢٠.
(٢) انظر سابقاً، فقرة: ٢٧٤.
(٣) انظر المبسوط جـ ١٢ ص ٢١٤.
(٤) المبسوط جـ ٨ ص ١٨٧.

لاختلاف العصر والزمان، ومن ذلك ما سلف عن اختلافهما حول خبر المستور، وغير العدل في المعاملات، وما ذكرته أيضاً من مسائل عند الحديث عن العرف، ومدى أخذ الإمام محمد به[1].

٣١٤ ـ والواقع أن هناك بعض المسائل التي اختلف فيها أبو حنيفة ومحمد والتي يمكن تفسير سبب الخلاف فيها على أنه خلاف عصر وزمان، لا خلاف حكم وبرهان وذلك مثل ما روى السرخسي في باب الوكالة بالصرف: وإذا وكله بألف درهم يصرفها له بدنانير، فصرفها الوكيل بدنانير كوفية فهو جائز في قول أبي حنيفة، لأن وزن الكوفية كوفية، وقال أبو يوسف ومحمد، أما اليوم فإن صرفها بكوفية مقطعة لم يجز، لأن وزن الكوفية اليوم على الشامية الثقال، وإنما جاز قبل اليوم، ثم قال السرخسي: فأبو حنيفة أفتى بما كانت المعاملة في عصره وهما كذلك. والحاصل أنه يعتبر في كل مكان وزمان ما هو المتعارف[2].

وهناك بعض المسائل الأخرى التي يقال إن سبب الخلاف فيها هو خلاف العصر والزمان لا يمكن تفسير هذا الخلاف كما يقولون، لأنه خلاف قام على تباين الأعراف طوعاً لاختلاف البلدان والأماكن، وهو غير اختلاف العصر والزمان، ومن ذلك ما روي عن أبي حنيفة، أنه إذا وقعت فأرة في البئر نزح مائة دلو منه، وقال هذا بناء على آبار الكوفة لقلة الماء فيها.

وعن محمد أنه ينزح منها ثلاثمائة دلو أو مائتا دلو، وإنما أجاب بهذا بناء على كثرة الماء في آبار بغداد[3].

وجاء أن من حلف لا يأكل رأساً، فقال أبو حنيفة يحنث إذا أكل رأس البقر والغنم، لأنه رأى عادة أهل الكوفة، في أكل رأس البقر والغنم.

وأما محمد فقد شاهد عادة أهل بغداد وسائر البلدان أنهم لا يفعلون ذلك إلا في رأس الغنم خاصة، فقال: لا يحنث إلا في رأس الغنم[4].

فمثل هذه المسائل ليس الاختلاف فيها اختلاف عصر وزمان، كما يقول السرخسي

(١) انظر سابقاً فقرة ٢٥٢.
(٢) المبسوط جـ ١٤ ص ٦٦، وانظر أيضاً من هذا المصدر جـ ١١ ص ٨٥، جـ ١٩/١٦٦.
(٣) المبسوط جـ ١ ص ٥٩.
(٤) المصدر السابق جـ ٨ ص ١٨٧.

وإنما هو اختلاف العادات باختلاف البلدان، ومثل هذه المسائل قليل.

٣١٥ ـ وترجع إلى السبب الرابع، وهو الاتجاهات الفقهية الخاصة، والتفاوت في القدرات العقلية والتقدير الذاتي للأمور، معظم المسائل التي اختلف فيها الطرفان، بَلْهَ الفقهاء جميعاً، وذلك لأن الناس يختلفون اختلافاً بيناً في قدراتهم النفسية والعقلية، وفيما ينزعون إليه من آراء واتجاهات، وتلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً، وما دام الأمر كذلك فلا مناص من أن تتفاوت نظراتهم وأحكامهم وتختلف آراؤهم وأفكارهم وبخاصة في المسائل التي تحتمل الخلاف.

ويتصل بهذا السبب التفاوت في فهم النصوص[١] والاختيار من أقوال الصحابة[٢]، والأخذ بالقياس دون[٣] الاستحسان أو العكس، ومراعاة الذرائع، والاحتياط وما يراه الفقيه أرفق بالناس ومحققاً لمصلحتهم إلى غير ذلك مما يكون للرأي فيه مجال وللتقدير الذاتي مدخل وتأثير، ويمكن أن يضاف إلى هذا ما يتعلق بالثقافة الشخصية، ومدى ارتباطها بما يصدر عن الفرد من آراء، فالإمام محمد كان لغوياً ضليعاً يعرف أسرار اللغة ودقائقها كما شهد له بذلك أئمة اللغة في عصره، ومن ثم كان الخلاف بينه وبين الشيخين في بعض صوره بسبب التفاوت بينهم في الثقافة اللغوية كما أشرت إلى هذا في الحديث عن شخصية الإمام محمد وثقافته[٤].

وكما ذكرت آنفاً فإن معظم الصور الفقهية التي اختلف فيها الطرفان ترجع إلى هذا السبب، وقد عرضت لطائفة منها في الحديث عن أصول محمد وخصائص فقهه، ويعدّ كل ما ذكره الدبوسي في تأسيس النظر من مسائل خلافية بين الفقهاء الأحناف وبينهم وبين غيرهم من هذا القبيل.

٣١٦ ـ وأما الاختلاف بين الصاحبين فهو أقل منه بين الطرفين، وربما يعزى هذا إلى أن الصاحبين تعاصرا مدة طويلة، وكانت بينهما لقاءات ومذاكرات علمية كثيرة، واتحدت ثقافتهما الفقهية إلى حد كبير، فقد درسا معاً فقه العراق، واتصلا بأعلام المحدثين وفقهاء المدينة، وإن كان محمد أكثر اتصالاً بهؤلاء الفقهاء.

ويمكن القول بأن الاختلاف بينهما في جوهره يرجع إلى أمرين:

أحدهما: المسائل الأصولية التي اختلفا فيها، وقد أشرت إلى بعضها في الحديث

(١) انظر: المبسوط جـ ٥ ص ١٣١.
(٢) المصدر السابق، جـ ٦ ص ١٤٥.
(٣) انظر سابقاً فقرة ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠.
(٤) انظر سابقاً فقرة: ١٣٨.

عن أصول محمد، ومنها أن أبا يوسف كان لا يرى الترجيح بكثرة الرواة عند تعارض الأخبار[١]، كذلك كان يرى عدم الاختلاف السابق على الإجماع ليصح الأخذ به[٢]، وقد أدى الاختلاف في مثل هذه المسائل إلى الاختلاف في بعض الصور الفقهية التي أثرت عن الصاحبين لكنها قليلة؛ لقلة تلك المسائل الأصولية.

وثانيهما: التفاوت في القدرات العقلية والاتجاهات الفقهية الخاصة، ويعد هذا الأمر المصدر الأساسي للاختلاف بين الصاحبين، وإليه ترجع كل المسائل التي اختلفا فيها تقريباً، وذلك أن محمداً يأخذ بالأعراف، ويراعي الاحتياط أكثر من أبي يوسف، وكان هذا أكثر جرأة في باب الحيل من محمد، فضلاً عن أن صلته برجال الحكم أضفت على بعض آرائه سمة التقرب إليهم، فقد روي عنه أنه قال: لا بأس بأن يخص المؤذن الأمراء بالتثويب في أذان الفجر، وكان محمد يكره هذا وينفر منه، كما كان ينفر من الحيل التي تسقط الحقوق وتخالف القواعد التشريعية العامة، ومن هنا اختلف مع صاحبه في بعض المسائل[٣].

٣١٧ ـ وقد ذكرت آنفاً[٤] أن هذا السبب يتصل به التفاوت في فهم النصوص، والاختيار من أقوال الصحابة... إلخ، وإن ما أورده الدبوسي في تأسيس النظر هو من هذا القبيل، ومن هذه المسائل التي جاء الاختلاف فيها لاختلاف وجهة النظر الشخصية والاتجاهات الخاصة، ما روي أن من كان عارياً ووجد ثوباً كله مملوء دماً أو كان الطاهر منه دون ربعه، فإن الشيخين يذهبان إلى أنه يخير بين الصلاة عرياناً وبين أن يصلي في هذا الثوب وهو الأفضل، ولكن محمداً قال: لا تجزئه الصلاة إلا فيه؛ لأن الصلاة في الثوب النجس أقرب إلى الجواز من الصلاة عرياناً، ولأنه لو صلى عرياناً كان تاركاً لفرائض منها ستر العورة، ومنها القيام والركوع والسجود، فإذا صلى فيه كان تاركاً فرضاً واحداً، وهو طهارة الثوب فهذا الجانب أهون.

وقال الشيخان: الجانبان في حكم الصلاة سواء، على معنى أن كل واحد منهما ضرورة محضة لا تجوز عند الاختيار في النفل ولا في الفرض، يعني الصلاة عرياناً والصلاة في ثوب مملوء دماً، وإنما يعتبر التفاوت في حكم الصلاة، فإذا استويا

(١) انظر سابقاً فقرة: ٢٢١.
(٢) انظر سابقاً فقرة: ٢٣٤.
(٣) انظر المبسوط جـ ١ ص ١٣١، وسابقاً فقرة ٢٥٩، ٢٦٦.
(٤) انظر سابقاً فقرة: ٣١٥.

خير بينهما، ولكن الأولى أن يصلي فيه لأن ستر العورة غير مختص بالصلاة وطهارة الثوب عن النجاسة تختص بها[1].

وهكذا يبدو أن الاختلاف بين محمد والشيخين في هذه المسألة مصدره اختلاف وجهة النظر الخاصة، وأن نزعة محمد في مراعاة ما هو أولى واختيار أهون الشيئين واضحة كل الوضوح.

٣١٨ - وإذا نظرنا فيما خالف فيه محمد مالكاً نجد أن مصدره أحياناً يرجع إلى صحة الآثار التي يأخذ بها كل منهما، فالإمام مالك يرى وجوب الوضوء من مس الذكر، كما يرى وجوب الاغتسال يوم الجمعة، ويروى في هذا بعض الآثار التي يأخذ بها لصحتها عنده، ولكن الإمام محمداً لا يرى ما يراه الإمام مالك فلا وضوء لديه من مس الذكر، وغسل الجمعة سنة مؤكدة وليس واجباً، ويورد في هذا آثاراً كثيرة يراها أولى بالأخذ، وأصح من غيرها[2].

كذلك يرجع هذا الاختلاف إلى أن مالكاً يأخذ بقول صحابي لا يأخذ به محمد، فقد روي في باب من جعل على نفسه المشي ثم عجز، عن عروة بن أذينة أنه قال: خرجت مع جدة لي وكان عليها مشي، حتى إذا كنا ببعض الطريق عجزت، فأرسلت مولى لها إلى عبد الله بن عمر ليسأله، فسأله، فقال عبد الله: مرها فلتركب ثم لتمش من حيث عجزت.

وقال محمد: قد قال بهذا قوم، وأحب إلينا من هذا القول: ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

قال محمد: أخبرنا شعبة بن الحجاج: عن الحكم بن عتبة عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه أنه قال: من نذر أن يحج ماشياً ثم عجز فليركب وليحج ولينحر بدنه، قال محمد: وجاء عنه في حديث آخر: ويهدي هديه، فبهذا نأخذ يكون الهدي مكان المشي، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا[3].

(١) انظر الأصل ورقة ١٤، المبسوط جـ ١ ص ١٨٧، وانظر أيضاً من هذا المصدر: جـ ٢ ص ٩٠، ٩٢، ١٢٥، ١٢٨، ١٩٨، وجـ ٣ ص ٤٨، جـ ٧ ص ٨٢، جـ ٩ ص ٢٧٦، والأصل ورقة ٢٧، ٢٨، ففيها مسائل اختلف فيها محمد وأبو يوسف اختلافاً يقوم على النظرة الشخصية والاتجاهات الفقهية الخاصة.

(٢) انظر الموطأ ص ٣٥، ٦٠.

(٣) انظر الموطأ ص ٢٦٢، ويقصد بالمشي من حيث عجزت، أي تمشي مرة أخرى قضاء.

٣١٨ مكرر - والاختيار من أقوال الصحابة كما أسلفت يدخل في باب الاتجاهات الفقهية الخاصة، ويتصل بها التفاوت في القدرات العقلية والتقدير الذاتي للأمور، وكان بين الإمامين الجليلين تفاوت في هذا، لتفاوت ثقافتهما إلى حدٍ ما بسبب تباين بيئة العراق عن الحجاز وبخاصة المدينة، من حيث الأعراف والحضارة الفكرية الموروثة والأحداث الدامية التي نجم عنها صراع وجدل علمي كانت المدينة بمنأى عنه تقريباً، ولا شك أن لهذا أثراً في اختلاف الآراء في المسائل التي تحتمل الخلاف، والتي تكون وثيقة الصلة بالبيئة والأعراف.

وإذا كانت أصول الإمامين متحدة بوجه عام، فإن بينهما اختلافات في بعض القضايا الأصولية الجزئية، والتي يمكن أيضاً أن تعد من باب التقدير الذاتي والنظرة الشخصية، فقد أسلفت[1] أن مالكاً قدم القياس على الأثر فيمن سبقه الحدث بغير قصده وهو في الصلاة، وان الإمام محمداً أخذ على إمام المدينة هذا، لأن الأثر مقدم على القياس لدى الإمام محمد.

وقد أورد الدبوسي في تأسيس[2] النظر عدة مسائل فقهية خالف فيها الإمام مالك فقهاء الأحناف الثلاثة لأن الأصل عندهم، أن الخبر المروي عن النبي ﷺ مقدم على القياس، وعند مالك القياس الصحيح مقدم على خبر الآحاد.

ووجهة نظر مالك أن القياس الصحيح - وهو الذي يعتمد على أصل قطعي وقاعدة مقررة لا مجال للريب[3] فيها - يكون مقطوعاً به، ولأن خبر الآحاد ظني فإن القطعي يتقدم عليه.

وبذلك لا يقدم الإمام مالك القياس مطلقاً على خبر الآحاد والمسألة بعد هذا مجال للاجتهاد ولكل رأيه الذي يأخذ به، طوعاً لنظرته الخاصة واتجاهات تفكيره..

وهناك غير تقديم القياس الصحيح على خبر الآحاد دلالة العام وصلته بالخاص[4]، وسوى ذلك من القضايا الأصولية الجزئية التي لا مجال هنا لتفصيل القول فيها، ولكن يجدر القول بأن هذين الإمامين جمعا في فقههما بين الأثر والرأي، وإن كان الإمام محمد قد اهتم بالفقه التقديري على حين أعرض عنه الإمام مالك. وهناك ظاهرة تجمع بين فقه هذين الإمامين - على الرغم من التباين الملموس بينهما فيما

(١) انظر سابقاً فقرة ٢١٦.

(٢) ص: ٤٧.

(٣) مالك، ص: ٢٧٤.

(٤) انظر سابقاً فقرة: ٢٥٥، ومالك، ص: ٢٣٩.

روي عنهما من فقه ـ ألا وهو مراعاة الأعراف كثيراً وتحكيم المصلحة حيث لا نص[٤].

٣١٩ ـ وأسباب الاختلاف بين محمد والشافعي لا تختلف عن أسباب الاختلاف بين مالك ومحمد، فهي تدور في فلك بعض المسائل الأصولية مثل دلالة العام والخاص، وصلة خبر الواحد بالكتاب العزيز، وتقييد الأخذ بالمرسل ببعض الشروط عند الشافعي، ثم الإحاطة بالسنة وتحقيق صحتها لدى كل منهما، ومن يقرأ كتاب الرد على محمد بن الحسن، يلحظ أن مصدر الخلاف في المسائل التي عرضها الشافعي في هذا الكتاب هو أخذ محمد بأحاديث لم يأخذ بها الشافعي، إما لأنها لم تصح في نظره أو لم تصل إليه.

والسبب الثالث للاختلاف بين هذين الإمامين هو التفاوت في القدرات العقلية والنظرة الشخصية للأمور ويندرج تحت هذا السبب ما أشرت إليه عند الحديث عن الخلاف بين الطرفين.

وإذا كان الشافعي قد حمل على الاستحسان وأبطل الاعتماد عليه في الأحكام فإن مفهومه لديه غير مفهومه لدى سواه من الأئمة الذي عدوا الاستحسان مصدراً من مصادر الاجتهاد.

إن مفهوم الاستحسان عند الشافعي هو الحكم بمجرد ما تهواه النفس ويخطر على الوهم [٢]،ومن ثم كان في نظره تلذذاً أو قولاً بالتشهي لكنه لدى غيره ليس كذلك، كما تحدثت عنه سابقاً[٣].

ويمكن أن يضاف إلى هذا أن الشافعي يجنح في تفسيره للشريعة واستخراج أحكامها على الظاهر الذي تدل عليه النصوص وما ترمي إليه دون نظر إلى سواها ومن هنا حمل على الاستحسان؛ لأنه لا يعتمد على النص وإنما يعتمد على ما ينقدح في نفس الفقيه من المعاني التي يراها ملائمة لمقاصد الشريعة وروحها[٤].

والشافعي بذلك التفسير المادي للشريعة يختلف عن الإمام محمد في الأخذ بالظاهر كثيراً، والإقلال من الاعتماد على الرأي.
وكان هذا من أسباب الاختلاف بين الإمامين في مسائل غير قليلة..

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٧، ٣٨٧.
(٢) مناهج التشريع ص ٦٣١.
(٣) انظر سابقاً فقرة: ٢٤٤، ٢٤٥.
(٤) الشافعي، ص: ٣١٧.

٣١٩ مكرر ـ وبعد تلك الإشارات إلى أهم أسباب الاختلاف بين محمد وأعلام عصره من الفقهاء الذين توثقت صلتهم به وروى لهم وأخذوا عنه يتضح أن هذه الأسباب في جملتها متحدة، وإن الخلاف في جوهره ليس مبعثه اختلاف الأصول، وإنما معرفة النص أو الفهم والوزن والتقدير[١]، ومن ثم يؤكد هذا الاختلاف النتيجة التي انتهيت إليها في هذا الفصل وهي أن الإمام محمداً مجتهد مطلق لا يقل في اجتهاده عن أئمة عصره الذين نسبت إليهم المذاهب المشهورة وغير المشهورة أيضاً.

٣٢٠ ـ ومحمد المجتهد المطلق كان محدثاً حافظاً كما حققت هذا في الفصل السابق، فهو قد جمع منذ صباه بين طلب الحديث والفقه، واتصل بالمحدثين في العراق وغيره اتصالاً وثيقاً، وظهر هذا بجلاء في مؤلفاته الفقهية والحديثية فقد اشتملت على جملة من الآثار تشهد له بكثرة الطلب وكثرة الشيوخ ودرجة معرفته بالرواة وفقه الحديث.

ولهذا كان الإمام محمد محدثاً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، وتعد بعض مؤلفاته من كتب الحديث، طوعاً لمنهج تدوينه في القرن الثاني، وإن لم يذكر هذا مؤرخو السنة والمهتمون بالكتابة عنها وعن رجالها قديماً وحديثاً.

ولهذا الإمام، فضلاً عن اجتهاده المطلق وإمامته في الحديث وكتابته فيه، بعض الجوانب العلمية الأخرى التي يفضل بها معاصريه من الفقهاء، ومنها كتابه السير الكبير الذي عده الرشيد مفخرة لعصره، وهو في الواقع مفخرة الفكر الإسلامي في جميع عصوره حتى الآن. والحديث عن فضل محمد في تأليف هذا الكتاب هو موضوع الباب التالي.

(١) أسباب اختلاف الفقهاء ص: ٢٨٧.

الباب الرابع

العلاقات الدولية في القانون والشريعة وأثر محمد فيها

تمهيد

الفصل الأول: العلاقات الدولية في القانون الوضعي، تاريخها، وأهم أصولها.

الفصل الثاني: أصول العلاقات الدولية في الإسلام كما تحدث عنها الإمام محمد.

الفصل الثالث: موازنة بين الشريعة والقانون حول أصول العلاقات الدولية، ومكانة محمد بين فقهاء القانون الدولي.

تمهيد:

البحث في العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، والقانون الوضعي، وبيان أثر الإمام محمد فيها، يحتاج إلى دراسة مستقلة، تتناول الموضوع في شمول وتفصيل، وهي دراسة تستأهل بذاتها أن تكون بحثاً جامعياً ينال به صاحبه درجة عليا..

ولهذا رأيت أن أقصر دراسة الموضوع هنا على الأصول العامة للعلاقات الدولية، دون سعي وراء التفاصيل أو الجزئيات، مع الاهتمام بتوضيح منزلة الإمام محمد بين العلماء الذين كتبوا في هذا الموضوع، وهل يعد بحق أول من ألف فيه؟

وقد فرض عليّ هذا أمران:

الأول: ان دراسة جامعية عن الإمام محمد وأثره في الفقه الإسلامي يجب ألا تخلو من الحديث عن هذا الجانب في فقهه.

الثاني: ولما كان البحث في هذا كما أومأت يحتاج إلى دراسة مستقلة شاملة آثرت الاجتزاء ببيان الأصول العامة للعلاقات الدولية، وأثر الإمام محمد فيها كي لا تتضخم رسالتي عن هذا الإمام ويطغى هذا الجانب فيها على ما عداه من الجوانب التي اشتملت عليها..

وقد اقتضى مني ذلك أن ينتظم هذا الباب ثلاثة فصول:

الأول: العلاقات الدولية في القانون الوضعي، تاريخها وأهم أصولها..

الثاني: أصول العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية كما تحدث عنها الإمام محمد..

الثالث: موازنة بين الشريعة والقانون حول أصول العلاقات الدولية ودور الإمام محمد فيها..

وأود أن أشير إلى أن مفهوم العلاقات الدولية في القانون الوضعي هنا يشمل ما يسمى بالقانون الدولي العام والخاص، وإلى أن الحديث عن هذه العلاقات في الشريعة الإسلامية يشمل هذا أيضاً.. ولعل في هذا المنهج وفاء بالموضوع كما حددت ملامحه..

الفَصل الأوّل

العلاقات الدولية في القانون الوضعي، تاريخها وأهم أصولها

٣٢١ ـ ينقسم القانون الوضعي إلى أنواع يتميز بعضها عن بعض باعتبار أنواع العلاقات المختلفة التي يقررها ويبين أحكامها[١]، فإذا كانت هذه العلاقات داخل هيئة اجتماعية معينة تكون وحدة سياسة خاصة، فإن القانون الداخلي هو الذي يتولى تنظيم هذه العلاقات، سواء كانت عامة أو خاصة.

أما إذا كانت العلاقات بين دولة وأخرى، أو بين رعايا دول مختلفي الجنسية، فإن القانون الذي يحكم هذه العلاقات يسمى بالقانون الدولي.

وهذا القانون يكون عاماً إذا بحث في علاقات الدول بعضها ببعض، وخاصاً إذا بحث في علاقات الأفراد المختلفي الجنسية[٢]، فالقانون الدولي العام يعنى بالدول في نشأتها وزوالها وحقوقها وواجباتها في حالتي السلم والحرب، ولكن القانون الدولي الخاص لا شأن له بالدول، وإنما يعنى بأفراد الدول من حيث جنسية كل منهم وحقوقه إذا دخل دولة أخرى غير دولته، أو تعامل مع فرد من أفراد دولة أخرى، ويدخل فيه كيفية اكتساب الجنسية، وكيفية فقدانها، وبيان القانون المحلي الواجب التطبيق، وبيان القضاء المختص عند حصول المنازعات بين أفراد الدول المختلفة[٣].

٣٢٢ ـ ولهذا فإن القانون الدولي العام وإن وضعت له تعريفات كثيرة، فهي لا تختلف إلا

---

(١) مقدمة القانون للأستاذ أحمد صفوت ص ٧٦، ط الثانية ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٤ م.

(٢) المصدر السابق، ص: ٨٦.

(٣) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للأستاذ علي علي منصور ص ٨١، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

من حيث زيادة قيد أو إطناب في تعريف دون آخر، وهي كلها تدور في فلك الحديث عن القواعد التي تخاطب الدول، فتبين ما لها من حقوق، وما عليها من التزامات، وتحكم ما يقوم بينها من علاقات.

ومن التعريفات التي وضعت لهذا القانون أنه «مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات بين الدول، وتحدد حقوق كل منها وواجباتها في حالتي السلم والحرب»[1].

ويمتاز هذا التعريف كما يذهب السيد المستشار علي علي منصور بأنه تحاشى النص على مسائل هي محل جدل بين فقهاء القانون وشراحه، ومنها وصف هذه القواعد بأنها ملزمة للدول، وأنها عرفية أو اتفاقية، وأن الدول التي تأخذ بها هي المتمدنة دون[2] غيرها.

ولكن هذا التعريف قاصر من ناحية أنه أغفل الإشارة إلى الهيئات الدولية التي تتولى الإشراف على تنفيذ مبادئه، ولذلك عرفه بعض فقهائه بأنه القانون الذي يحتوي من ناحية على القواعد والمبادىء التي تحكم التزامات الدول في علاقاتها المتبادلة، وهو يبين لنا من جهة أخرى القواعد الخاصة بالتنظيم الدولي، أي بنظام، وكيفية سير الهيئات التي أنشئت لمصلحة الجماعة الدولية، وحدد سلطاتها واختصاصاتها، وذلك مثل هيئة الأمم المتحدة، ومكتب العمل الدولي[3].

كذلك وضعت للقانون الدولي الخاص تعريفات كثيرة[4]، بيد أنها كلها لا تتباين إلا كما تتباين تعريفات القانون الدولي العام، فهي تدور في فلك الحديث عن العلاقات التي تنشأ بين أفراد مختلفي الجنسية.

ومن التعريفات الجامعة لهذا القانون، أنه مجموع القواعد القانونية التي يطبقها القضاة بأمر صريح أو ضمني من المشرع لتحديد اختصاص محاكم الدولة إزاء محاكم الدول الأخرى بالحكم في القضايا المدنية ذات العنصر الأجنبي التي تقع بين الأفراد، وإسنادها إلى القانون الذي يجب أن تحكم فيها بمقتضاه[5].

(١) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ص: ٨٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور محمد حافظ غانم ص ٢٣ ط: ثانية. وانظر القانون الدولي العام للدكتور حسن الجلبي ص ١٣ ط: بغداد سنة ١٩٦٤.
(٤) انضر القانون الدولي الخاص للدكتور علي الزيني، ص: ٤٤ م، الاعتماد سنة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م.
(٥) المصدر السابق، ص: ٥٠.

فهذا التعريف جمع أهم العناصر اللازمة لبيان الغرض من القانون الدولي الخاص وتحديد صلته أو علاقته من حيث موضوعه بالقوانين الأخرى[1].

وقبل الحديث عن عناصر أو أصول القانون الدولي بقسميه، تجدر الإشارة إلى طرف من تاريخ هذا القانون، وكيف تطور عبر التاريخ حتى وصل إلى ما وصل إليه في العصر الحديث.

٣٢٣ - تعد معاهدة وستنفاليا التي عقدت في سنة ١٦٤٨ م، بداية النشأة الحديثة للقانون الدولي العام لدى عامة فقهاء الغرب، وأما قبل ذلك، فإن الذي لا جدال فيه أن الدول كانت تقوم بينها علاقات مختلفة منذ أقدم العصور، وأن هذه العلاقات كانت تخضع لبعض القواعد بصرف النظر عن مصدرها أو عدم الأخذ بها في أغلب الأحيان.

وقد سجل التاريخ في عهد الفراعنة معاهدة صلح بين رمسيس الثاني فرعون مصر، وبين أمير الحيثيين في آسيا الصغرى بعد حرب طاحنة بين الدولتين، ويمكن أن تكون شروط هذه المعاهدة، أقدم ما عرف من القواعد الدولية التي خضعت لها الدول في بعض علاقاتها[2].

٣٢٤ - وكانت بلاد الإغريق قبل خضوعها للرومان في عام ١٤٦ ق.م، تنقسم إلى عدد كبير من الدويلات أو المدن الحرة التي تحرص كل منها على استقلالها وحريتها، وكانت العلاقات بين هذه الدويلات تقوم على قدم المساواة، لرابطة القرابة واتحاد اللغة والجنس والدين، والمصالح الاقتصادية المشتركة[3].

وكانت هناك بعض القواعد التي تخضع لها تلك الدويلات أو المدن في أوقات السلم والحرب.

وأما العلاقات بين الدويلات الإغريقية وغيرها فكانت مقصورة على شن الحروب واسترقاق الأفراد، وما كانت هذه الحروب خاضعة لقانون أو تنظيم، وكانت تتسم بالغلظة والقسوة، وامتهان كرامة الإنسان، لأن الإغريق كانوا يعدون أنفسهم شعباً

(١) المصدر السابق.
(٢) انظر نصوص هذه المعاهدة في كتاب مصر القديمة للدكتور سليم حسن ص ٢٨٧، وهي من ١٩ مادة.
(٣) القانون الدولي العام د. سامي جنينية ص ٥٣، وانظر القانون الدولي العام لعلي ماهر ص ٥٤.

ممتازاً، وغيرهم من الشعوب برابرة، يحل استعبادها بالقسر والحرب، دون رعاية عهد أو خلق(١).

ولما قضت الامبراطورية الرومانية الأولى على الدويلات الإغريقية ودانت لهذه الامبراطورية معظم الأقاليم المسكونة في أوروبا وآسيا وإفريقيا، اضمحلت فكرة قيام العلاقات الدولية على أساس صلة القرابة، وحلت محلها فكرة أخرى، وهي قيام هذه العلاقات على أساس وجود رئيس أعلى يفصل فيها(٢).

وكان قانون الامبراطورية الرومانية يفرق بين الشعوب التابعة لها، وتلك التي لا تخضع للامبراطورية، فضلاً عن أن سكان روما نفسها، كان لهم تشريع خاص، يمنح هؤلاء من الحقوق والامتيازات ما لا يحصل عليه أحد من الشعوب التابعة للامبراطورية(٣).

وأدت فكرة سيطرة روما على العالم كله، وما نجم عنها من مذابح رهيبة، وحروب مهلكة تعرضت لها الدول التي لا تخضع للرومان إلى فشل فقهاء هذه الامبراطورية في وضع قواعد عادلة للعلاقات الدولية كان يمكن أن تكون جذور القانون الدولي المعاصر.

٣٢٥ ـ ولما سقطت الامبراطورية الرومانية الأولى أو الغربية في سنة ٤٧٦ م، حلت محلها الامبراطورية الرومانية الشرقية وانتقلت إليها نظرية الرئيس الأعلى للدول، بيد أن هذه الامبراطورية لم تكن في قوة تلك الامبراطورية وسعة نفوذها(٤)، فساد عصر من الغموض والظلام لم ينفسح فيه المجال للقانون الدولي(٥).

وفي سنة ٨٠٠ م، سقطت الامبراطورية الشرقية، وأقام شرلمان امبراطوريته الجرمانية الرومانية المقدسة التي شملت البلاد الأوروبية كلها تقريباً، وقد توج البابا ليون الثالث شرلمان حاكماً زمنياً على هذه الامبراطورية، على حين تولى البابا الحكم الديني فيها، ولذا كان هناك قانونان يحكمان هذه الامبراطورية، هما:

(١) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ص: ٢٥.
(٢) القانون الدولي العام للدكتور جنينة، ص ٥٥، القانون الدولي العام لعلي ماهر ص ٥٦.
(٣) المصدر السابق.
(٤) أصول القانون الدولي ص ٢٢.
(٥) المصدر السابق.

١ ـ القانون الزمني.
٢ ـ القانون الكنسي.

وكان الأول ينتظم ما يقوم بين رعايا الامبراطورية من علاقات مدنية وتجارية، وأما الثاني فكان ينتظم كل العلاقات المتفرعة على العقائد. ولم تكن ثمة حاجة تدعو إلى وجود القانون الدولي مع قيام مثل هذا التنظيم(١).

وظلت هذه الامبراطورية المقدسة زهاء خمسمائة عام، فقد انتهت بوفاة آخر أباطرتها فردريك الثالث سنة ١٤٩٣ م بعد أن طرأت عليها عوامل التفكك والضعف، ونجم عن ذلك تفرق أوروبا إلى دول كثيرة مستقلة، وقامت بين هذه الدول الناشئة علاقات وخلافات متباينة بسبب الحدود والحروب، وظهرت الحاجة ملحة إلى قانون دولي ينظم هذه العلاقات.

٣٢٦ ـ واتجه العلماء نحو القانون الروماني يستوحونه، ونشأت حركة علمية ـ شجعتها ملابسات عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني ـ غرضها بيان ما يجب على الدول وعلى رؤسائها اتباعه من أحكام في شأن قيام العلاقات بينهم. وتزعم هذه الحركة الرعيل الأول من علماء القانون الدولي(٢)، ويذكر في مقدمة هؤلاء مكيافلي الإيطالي، وجروتيوس الهولندي لأثرهما الكبير في تطور القانون الدولي.

أما مكيافلي فقد ظهر له كتاب الأمير في سنة ١٥١٣ م، وجاءت فيه عبارته المشهورة «لا محل للأخذ بقواعد الأخلاق في أمور الدول» وهذه العبارة اتخذت قاعدة لدى الأمراء والقواد، فاتسمت العلاقات بين الدول بالقسوة والهمجية في حالة الحرب، والخداع والوقيعة في حالة السلم.

ومع أن مكيافلي توفي سنة ١٥٢٧ م، إلا أن حكام أوروبا تبنوا نظرياته وتعاليمه استجابة لمآربهم الشخصية، ونجم عن ذلك وقوع حروب كثيرة أثارت الفزع والفوضى بين الناس، ولكنها أيضاً من ناحية أخرى أثارت المفكرين والعلماء لمقاومة تلك التعاليم محاولين إخراج العلاقات الدولية من الفوضى التي كانت تحيط بها.

وتبلورت تلك النزعة المضادة في كتاب «في قانون الحرب والسلم» للعالم الهولندي جروتيوس. وقد ظهر هذا الكتاب في سنة ١٦٢٥ م، وتضمن تنظيماً يكاد

(١) أصول القانون الدولي ص ٢٢.
(٢) المصدر السابق ص ٢٣.

يكون كاملاً لما قد يقوم بين الدول من روابط وعلاقات، وامتاز بالدراسة المنطقية المنظمة، وبالنظريات التي لاقت احتراماً وتقديراً من المفكرين في ذلك العصر. وقد هاجم مؤلفه آراء، مكيافلي ونظرية الرئاسة العليا في الشؤون الدولية التي كانت للبابا.

ولأهمية هذا الكتاب وأثره في العلاقات الدولية، التزمته الدول دستوراً لعلاقاتها الخارجية مدى قرنين من الزمان، واعتبر مؤلفه أبا القانون الدولي، وارتبط اسم جروتيوس بنشأة هذا العلم لدى فقهاء هذا القانون الغربيين.

٣٢٧ ـ وفي سنة ١٦٤٨ م وقعت معاهدة وستفاليا التي يؤرخ الأوروبيون فيها بدء العصر الحديث للقانون الدولي، لأنها وضعت آراء جروتيوس موضع التنفيذ الفعلي بين الدول، فقد قضت على نفوذ البابا في رئاسته للشؤون الدولية، وتضمنت مبدأ المساواة بين الدول المسيحية، بغض النظر عن عقائدها الدينية وأشكالها الحكومية، وأحلت نظام السفارات الدائمة محل السفارات المؤقتة، وأنشأت فكرة التوازن الدولي في أوروبا كوسيلة أساسية من وسائل حفظ السلام، كما أنها فتحت باب تدوين قواعد القانون الدولي العام بتسجيلها في المعاهدات المقبلة تباعاً[١].

٣٢٨ ـ وجدت بعد هذه المعاهدة ظروف دولية شتى ساعدت على نمو القانون الدولي وانفساح مجاله، فذاعت مبادؤه، وتأكدت ضرورة وجوده، ورسخت في حكم علاقات الدول قواعده[٢]، ومن ذلك: ظهور عدة دول جديدة بعد الثورة الفرنسية في ١٧٨٩ م، بسبب انتشار الحركات القومية، واستقلال كثير من الشعوب خلال القرن التاسع عشر، وقد ترتب على ذلك أن أصبحت العائلة الدولية تنتظم عدداً كبيراً من الدول المستقلة المتساوية، لكل منها سيادتها وجيوشها وأساطيلها، مما دعا إلى ازدياد الشعور بالحاجة إلى إيجاد قواعد خاصة بتنظيم علاقات الدول في وقت السلم والحرب.

وأدّت كثرة استقلال الدول والحاجة إلى قانون ينظم علاقاتها إلى عقد مؤتمرات

(١) القانون الدولي العام للدكتور جنينة ص ٥٦.
(٢) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص ٤٩ ـ ٥٠ وانظر القانون الدولي العام للدكتور جنينة ص: ٦٣، والأستاذ علي ماهر، ص: ٧٠، وأصول القانون الدولي د. حامد سلطان ص ٢٤.

دولية من أجل تنظيم قواعد قانونية وتدوينها في اتفاقات دولية كما حدث في مؤتمر جنيف في سنة ١٨٦٤ م الذي وضع قواعد الحرب البرية، وفي مؤتمري لاهاي المنعقدين في سنتي ١٨٨٩ م، ١٩٠٧ م، وقد انتهيا إلى وضع ست عشرة اتفاقية دولية في مختلف الشؤون، هذا فضلاً عن بعض المعاهدات التي نظمت حقوق المحايدين وواجباتهم مثل معاهدة باريس المنعقدة في سنة ١٨٥٦ م[١].

٣٢٩ ـ ولما كانت النهضة الصناعية في أوروبا قد أتاحت للدول ألواناً جديدة من الأسلحة الحربية، وهيأت لبعضها فرصة احتلال الشعوب الضعيفة واستغلالها، ولما كانت الدول القوية قد حدث بينها صراع حول مناطق النفوذ والاحتكار بحيث يمكن القول بأن الحروب العديدة التي عرفها العصر الحديث العالمية منها والمحلية، تكمن أسبابها الجوهرية كلها وراء نزعات الاستعمار وبسط النفوذ ونهب خيرات الشعوب وثرواتها وبخاصة المتخلفة منها في آسيا وإفريقيا، لما كان كل ذلك لجأت الدول إلى عقد اتفاقات ومعاهدات دولية جديدة تتلاءم مع ظروف العصر الحديث، وأهمها معاهدة فرساي المنعقدة في سنة ١٩١٩ عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، وقد تمخضت عن إنشاء أول تجمع دولي أطلق عليه عصبة الأمم.

وحاولت الجمعية العامة لهذه العصبة تدوين القانون الدولي، فشكلت لجنة لهذه الغاية، وقد قدمت هذه اللجنة تقريرها إلى العصبة في سنة ١٩٢٧، وتضمن التقرير موضوعات مختلفة ذكرت اللجنة أنها صالحة للتدوين، وهي: الجنسية، المياه الإقليمية، مسؤولية الدولة عن الأضرار التي تلحق بأشخاص الأجانب وأموالهم في إقليمها، والامتيازات والحصانة الدبلوماسية، وإجراءات المؤتمرات الدولية، وإجراء عقد المعاهدات وصياغتها، والقرصنة، واستغلال منتجات البحار[٢].

وقرر مجلس العصبة وجوب الدعوة إلى مؤتمر يعقد في لاهاي تكون مهمته تدوين الموضوعات الثلاثة الأولى الواردة في تقرير اللجنة، وعقد هذا المؤتمر في سنة ١٩٣٠ ولكنه لم يصل إلى اتفاق بشأن المياه الإقليمية ومسؤولية الدولة عن الأجانب في إقليمها.

٣٣٠ ـ وبعد الحرب العالمية الثانية، عقدت اتفاقية سان فرنسيسكو في سنة ١٩٤٥، وبمقتضاها أنشئت هيئة الأمم المتحدة التي حلت محل عصبة الأمم، وقد نصت

(١) القانون الدولي العام للدكتور جنينة ص ٦٨ (٢) أصول القانون الدولي، ص: ٢٥.

المادة ١٣ في الفقرة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة على ما يأتي: **تنشىء الجمعية العامة دراسات وتشير بتوصيات بقصد إنماء التعاون الدولي في الميدان السياسي، وتشجيع التقدم المطرد للقانون الدولي وتدوينه. ولذلك عهدت الجمعية العامة إلى لجنة القانون الدولي ببحث موضوعات شتى تتعلق بالشؤون الدولية.**

ويبدو أن اشتباك مصالح الدول وتعارضها في عهد الذرة والصواريخ جعل الأحداث الدولية تتتالى بسرعة وتتناقض تناقضاً بيناً متلاحقاً، بالإضافة إلى وجود قوتين عالميتين تتنازعان السيطرة على العالم فكراً واقتصاداً، وهذا كله جعل من العسير، إن لم يكن من المستحيل، وضع قانون دولي عام ملزم لجميع الدول، قبل أن تكون هناك قوة دولية كوسيلة لإلزام من يخرق هذا القانون باحترامه، وبإنفاذ كل ما يصدر عن الهيئات الدولية من قرارات وأحكام[1].

٣٣١ - **هذا عرض عام موجز لتاريخ القانون الدولي، فما هي قواعده أو أصوله التي انتهى إليها فقهاؤه والتي يرون أنها تحمي الحقوق وتمنع الاعتداء وتصون السلام.**

وأود الإشارة إلى أن هؤلاء الفقهاء يختلفون من حيث الأسس التي تقوم عليها هذه القواعد، ومن هنا جدت نظريات متباينة، لأن كل فقيه نظر إلى الموضوع من زاوية خاصة، فهناك نظرية قواعد الأخلاق ونظرية المجاملات الدولية، ونظرية الرضا العام الفردي والرضا العام الجماعي، ونظرية القانون الطبيعي، ومذهب القانون الوضعي الناشىء عن شروط المعاهدات المكتوبة، ونظرية القومية والجنسية التي تمخضت عن حق تقرير المصير، ونظرية الديانة المسيحية[2].

٣٣٢ - ومع تباين الفقهاء في هذا، فإن الإجماع بينهم[3] يكاد ينعقد على أن العرف والمعاهدات هما المصدران الهامان للقانون الدولي العام، وذلك لأن القاعدة القانونية تنشأ وليدة الحاجة، فإن ثبت وجودها عن طريق تكرر استعمالها، أصبح

---

(١) أصول القانون الدولي ص ٢٥، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، ص ٧٤.

(٢) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، ص ٧٩.

(٣) انظر أصول القوانين لأحمد كامل مرسي وسيد مصطفى، ص: ٩٢. وأصول القانون الدولي، ص: ٢٨. والقانون الدولي العام لعلي ماهر، ص: ٣٨. والقانون الدولي العام لمحمود سامي جنينة، ص: ٤٢.

العرف مصدرها، وإن ثبت وجودها عن طريق تدوينها في اتفاق فإنه يكون مصدرها في هذه الحالة.

٣٣٣ - وأما قواعد القانون الدولي العام فيعرّفها[1] البعض بأنها المبادىء الأساسية التي تشترك في احترامها والأخذ بها، جماعة الدول المتمدينة. وهذا التعريف وإن نص على أن الدول المتمدينة تحترم هذه المبادىء، وتأخذ بها، إلا أن الواقع يثبت، أنه لم تتفق الدول حتى الآن على الالتزام الفعلي بقانون دولي، وأن منطق القوة العسكرية والاقتصادية ما زال سائداً في العلاقات الدولية.

وبالرغم من هذا فإن أحدث تجمع دولي وهو هيئة الأمم المتحدة دعا لجنة القانون الدولي التابعة له في ٢١ نوفمبر سنة ١٩٤٧ إلى إعداد مشروع إعلان حقوق الدول وواجباتها، ليصبح القانون الذي تأخذ به الدول في علاقاتها في أوقات السلم والحرب.

وقدمت هذه اللجنة مشروعها إلى الجمعية العامة سنة ١٩٤٨ فقررت صلاحيته وأحالته إلى الدول الأعضاء لتبدي كل منها رأيها فيه، وضربت لذلك موعداً غايته تموز / يوليو سنة ١٩٥٠، **إلا أن الدول جميعها أمسكت عن الرد عليه.**

٣٣٤ - ولأن هذا المشروع يمثل أحدث ما وصل إليه الفكر القانوني الدولي في تنظيم العلاقات بين الدول، وتحديد حقوقها وواجباتها رأيت الاكتفاء به هنا في بيان الأصول الوضعية للقانون الدولي العام.

لقد بين المشروع حقوق الدول في أربع مواد، على حين خصص عشر مواد للحديث عن واجبات الدول، وكأنه بهذا يؤكد أن **السلام الدولي يفرض واجبات كثيرة، وأن على الدول أن تبذل وتضحي من أجل أمن المجتمع الدولي واستقراره.**

والمواد التي تضمنت حقوق الدول هي:

مادة ١: لكل دولة الحق في الاستقلال وفي ممارسة اختصاصاتها، ومنها اختيار شكل حكومتها بمنتهى الحرية.

مادة ٢: لكل دولة الحق في ممارسة قضائها على كل ما على إقليمها من أشخاص وأشياء.

---

(١) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، ص: ٨٣.

مادة ٥: لكل دولة حق المساواة القانونية مع الدول الأخرى.

مادة ١٢: لكل دولة حق الدفاع الشرعي الفردي أو الجماعي ضد كل اعتداء مسلح[١].

فهذه المواد تقرر إذن لكل دولة حق الاستقلال، وحق ولاية القضاء في إقليمها، وحق المساواة مع الدول الأخرى وحق الدفاع الشرعي حماية لاستقلالها وسيادتها ودفعاً لكل اعتداء يقع عليها، وهذه الحقوق الأربعة هي المجمع عليها بين علماء القانون الدولي سواء أكانوا طبيعيين أم وضعيين[٢].

وأما المواد التي حددت واجبات الدول فهي:

مادة ٣: مراعاة الدولة لأحكام القانون الدولي في علاقاتها مع الدول الأخرى.

مادة ٤: فض الخلافات الدولية بالوسائل السلمية وطبقاً لأحكام القانون الدولي.

مادة ٦: الامتناع عن التدخل في الشؤون الداخلية أو الخارجية للدول الأخرى.

مادة ٧: الامتناع عن مساعدة أية دولة تلجأ إلى الحرب أو إلى استخدام آخر غير مشروع للقوّة، وكذلك أية دولة تتخذ الأمم المتحدة ضدها إجراءات القسر أو الإكراه.

مادة ٨: الامتناع عن الاعتراف بأية زيادات إقليمية قد تحصل عليها إحدى الدول نتيجة للحرب أو أي استخدام غير مشروع للقوة.

مادة ٩: الامتناع عن تشجيع الثورات الأهلية في أقاليم الدول الأخرى.

مادة ١٠: ضمان أن تكون الأحوال في إقليمها على نحو لا يهدد السلام والنظام الدوليين.

مادة ١١: معاملة جميع الأشخاص الخاضعين لولايتها على أساس احترام حقوق الإنسان والحريات الرئيسية لهم جميعاً دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، وبدون تفريق بين الرجال والنساء.

---

(١) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص: ١٧٢. (٢) أصول القانون الدولي، ص: ٥٧٦.

مادة ١٣: تنفيذ الدولة بحسن نية لالتزاماتها الناشئة عن المعاهدات وغيرها من مصادر القانون الدولي.

مادة ١٤: عدم الالتجاء للحرب أو أي استخدام غير مشروع للقوة[١].

٣٣٥ ـ ويلاحظ أن هذه المواد كلها تركز على أمرين هما:

أولاً: رفض اتخاذ الحرب وسيلة للسيطرة أو التوسع، والدعوة إلى حل المشكلات الدولية بالطرق السلمية.

ثانياً: احترام سيادة كل دولة، واحترام الإنسان دون نظر إلى جنسيته أوعقيدته، ولا جدال في أن تنفيذ هذه المبادىء بإخلاص وإيمان صادق بها، يجنب البشرية كثيراً من المتاعب والأخطار، ويقضي على كل ألوان الاستغلال والامتهان لكرامة الإنسان، فلماذا إذن لم يلق هذا المشروع قبولاً من الدول أو بعبارة أصح: لماذا أمسكت الدول عن الإعراب عن رأيها فيه، وكأن هذا رفض منها له، وبخاصة أنها كانت حديثة العهد بحرب عالمية طاحنة كلفت البشرية ملايين الضحايا من الأنفس والأموال؟.

ويرى بعض فقهاء القانون[٢] الدولي أن رفض الدول لهذا المشروع جاء من ناحية صياغته لا من ناحية مضمونه، ومع هذا فإن موقف الدول من المشروع يظل غير مقبول، ويدل على أن الرغبة الصادقة في السلام الدولي العادل لا تتوافر لدى بعض الدول، وبخاصة الدول الكبرى، لأنها لو شاءت قبول المشروع لقادت الدول الصغرى إلى الموافقة عليه.

٣٣٦ ـ على أن ذلك المشروع في نصه على عدم استخدام القوة في المنازعات الدولية، إنما يحاول وضع ميثاق الأمم المتحدة موضع التنفيذ، فقد جاء هذا الميثاق بمبادىء جديدة كل الجدة في العلاقات الدولية، كمبدأ عدم استخدام القوة ومبدأ الأمن الجماعي[٣].

وقد نصت الفقرة الرابعة من المادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة على ما يلي:

---

(١) أصول العلاقات الدولية، ص: ٥٧٥.

(٢) هو الدكتور حسن الجلبي في حديث خاص معه.

(٣) القانون الدولي العام للدكتور حسن الجلبي ص ١٦٥.

يمتنع أعضاء الهيئة جميعاً في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة، أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة.

كذلك نصت الفقرة الأولى من المادة الأولى من هذا الميثاق على ما يلي:

والغرض الأول من مقاصد الأمم المتحدة هو: حفظ السلام والأمن الدوليين، وتحقيقاً لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم ولإزالتها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم، وتتذرع بالوسائل السلمية وفقاً لمبادىء العدل والقانون الدولي لحل المنازعات الدولية التي قد تؤدي إلى الإخلال بالسلم أو لتسويتها[1].

٣٣٧ ـ وهذا يعني أن الحرب التي كانت مشروعة في القانون قبل الحرب العالمية الثانية قد أصبحت محظورة بعد هذه الحرب من الناحية القانونية، ولكن البشرية ما زالت تصطلي بنار الحروب العدوانية في مختلف بقاع العالم، وما زال منطق القوة هو السائد في فض المنازعات بين الدول، وما زالت الدول الصغيرة أو الضعيفة تتعرض للإرهاب والضغط، وما زال الخوف من حرب عالمية ثالثة لا تدع حيواناً ولا نباتاً إلا أتت عليه يسيطر على الجميع، ومرد هذا كله إلى الحضارة المادية المعاصرة التي جعلت الحياة صراعاً بين الدول من أجل الاستغلال والسيطرة، وإلى أن القوانين الوضعية مبتوتة الصلة بضمائر الساسة والقادة، ولا تلقى منهم احتراماً وتقديراً، ولا ينزلون على أحكامها إلا إذا اقتضت مصلحتهم ذلك.

٣٣٨ ـ وأما القانون الدولي الخاص فهو، كما أسلفت[2] في تعريفه يتناول القضايا ذات العنصر الأجنبي، وهي التي يتصل أحد عناصرها بأي شكل من الأشكال ببلد أجنبي كأن يتخاصم مصريان، مثلاً، على مال موجود في إيطاليا، أو مصري وأجنبي أو أجنبيان من جنسية واحدة، أو من جنسيتين مختلفتين أمام محكمة مصرية[3].

وهناك خلاف بين العلماء حول نوعية القضايا التي تخضع للقانون الدولي الخاص فيرى البعض أنه خاص بالمسائل المدنية دون الجنائية لأن هذه من اختصاص

(١) انظر النسخة العربية من ميثاق الأمم المتحدة.
(٢) انظر سابقاً فقرة: ٣٢٢.
(٣) انظر القانون الدولي الخاص للدكتور علي الزيني جـ ١ ص ٥.

القانون الدولي العام، ويرى غيرهم أن هذه المسائل تدخل في نطاق القانون الدولي الخاص[1].

وهناك خلاف أيضاً حول النظرة إلى هذا القانون واعتباره علماً مستقلاً بذاته، فيذهب بعض الفقهاء إلى أن القانون الدولي الخاص، علم مستقل بذاته على حين يذهب آخرون إلى غير هذا، فالانجليز مثلاً يرون أنه لا يوجد قانون دولي خاص واحد مشترك لكل الدول، ولهذا فهو لديهم معتبر من القوانين الداخلية.

٣٣٩ ـ وهذا القانون حديث العهد، وإن كانت له جذور قديمة ترجع في رأي بعض فقهائه إلى العصر الروماني والعصور الوسطى[2].

وقد ازدادت أهمية القانون الدولي الخاص في العصر الحديث بسبب سهولة المواصلات واتساع نطاق التجارة بين الأمم.

وكل قواعد القانون الدولي الخاص تدور في نطاق شخصية القوانين أو محليتها، بمعنى أن القانون في سريانه هل يطبق بالنسبة للأشخاص الخاضعين له دون غيرهم كأن يطبق القانون المصري مثلاً على المصريين دون الأجانب الذين يقيمون في مصر، أو أن تطبيق القانون، مرتبط أولاً بالمكان الذي ينتمي إليه القانون، دون نظر إلى الأشخاص الذين يقيمون فيه، فالقانون المصري يطبق على جميع الموجودين في مصر، سواء كانوا مصريين أو أجانب.

وهناك سوى نظرية شخصية القوانين ومحليتها مسائل يهتم بها هذا القانون مثل الجنسية وطريق الحصول عليها، والموطن وأنواعه، إلى غير ذلك مما لا مجال هنا لتفصيل القول فيه[3].

ولكن قواعد هذا القانون وموضوعاته ما زالت حتى الآن موضع خلاف بين الفقهاء، على العكس من قواعد القانون الدولي العام.

(١) انظر مقدمة القانون، ص: ٩٥.
(٢) انظر القانون الدولي الخاص جـ ١ ص ٧٢.
(٣) انظر المصدر السابق.

الفصل الثاني

أصول العلاقات الدولية في الإسلام
كما تحدث عنها الإمام محمد

٣٤٠ - يختلف الإسلام عن غيره من الأديان السماوية بأنه دعوة عالمية ورسالة للبشرية كافة بعث بها محمد ﷺ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى صراط مستقيم.

وعالمية الإسلام تبدو واضحة لمن يدرس هذا الدين دراسة واعية منصفة، ففضلاً عن الآيات والأحاديث التي تتحدث عن أن الإسلام جاء للناس جميعاً، وأن معجزته الخالدة ختم الله بها الكتب المنزلة، وأن محمداً ﷺ آخر الرسل والأنبياء، فإن تعاليم هذا الدين القويم تبرز في جلاء أنه رسالة الهدى والخير إلى البشرية كلها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

لقد اعتبر الإسلام الناس جميعاً أمة واحدة لا يتفاضلون بألوانهم وأجناسهم وأحسابهم، ولكن بالتقوى والعمل الصالح، وبين أنهم سواسية يتمتعون بحقوقهم المشروعة دون تمييز بين فرد وآخر، وأعلن أن أساس العلاقة بين الناس على تباين ألسنتهم وتباعد ديارهم المحبة والتآلف والتعارف والتعاون على الخير والبر: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾[1].

٣٤١ - وهذه المبادىء التي قررت المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات تعد ثورة ضد العصبية وتدعو إلى احترام مبادىء العدالة والفضيلة، حتى يعيش الجميع حياة طيبة تليق بالإنسان الذي كرمه الله وجعله خليفة له في أرضه. وإذا كان الإسلام قد قرر مبدأ المساواة والوحدة بين الناس، وقضى بهذا على مزاعم العنصرية والطائفية، فإنه من جهة أخرى قرر مبدأ التوحيد، ذلك المبدأ الذي حرر الإنسان من

(١) الآية: ١٣ في سورة الحجرات.

كل سلطان غير سلطان الله، فشعر بعزته وكرامته، ولم يعد آلة يحركها الطغاة، فقد أصبحت له شخصيته المستقلة التي ترعى واجبها قبل أن تسعى وراء حقها، ومن ثم كان للفرد في المجتمع الإسلامي مكانته ورسالته، وكان حجر الزاوية في بناء هذا المجتمع. وقد فطن إلى هذا علماء القانون حين ذهبوا في الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان في سنة ١٩٥٠ إلى أن الفرد هو دعامة الدولة، وقد سبقهم الإسلام في إعلان هذه الفكرة بأكثر من ثلاثة عشر قرناً[1].

والإسلام في تعاليمه لم يقف عند حد هذه المبادىء الرائعة، كما لم يقف عند فرض العبادات، بل وضع أيضاً القواعد والأصول التي تنظم ضروب النشاط الإنساني كله، وتحمي الحقوق وتمنع الفساد، ولأنها جاءت للناس جميعاً فقد خاطبت الفطرة الإنسانية وقدرت العقل البشري أرفع تقدير، ولهذا كله جاءت تعاليم هذا الدين العالمي صالحة لكل زمان وكل مكان[2].

٣٤٢ - ولإيمان المسلمين الأوائل الصادق بعالمية هذا الدين وما يجب عليهم من الجهاد نحو تبليغ رسالته إلى الناس قاطبة - حملوا أرواحهم على أكفهم وانساحوا في الأرض لا يخشون إلا الله، ولا يكرهون أحداً على الإيمان لأنه لا إكراه في الدين.

وفتح الله على المسلمين بلاداً كثيرة، وانتشر الإسلام في فترة زمنية وجيزة في بقعة شاسعة من العالم[3]. ونجم عن هذا الفتح العظيم وانتشار الإسلام السريع مشكلات مختلفة بين المسلمين وغيرهم، وكانت هذه المشكلات - وما زالت - تختلف نوعاً ما باختلاف الزمان والمكان، ولكن أصول معالجتها كما قررها الإسلام لا تختلف ولا تتعارض.

ويُعَدُّ الإمام محمد بن الحسن الشيباني الفقيه الإسلامي الوحيد الذي كتب في شمول وتفصيل عن العلاقة بين المسلمين وغيرهم في وقت السلم والحرب، في ضوء ما جاء به الكتاب العزيز وسنة الرسول العظيم، وذلك في كتابيه السير الصغير والكبير.

(١) انظر الإسلام والعلاقات الدولية للدكتور مصطفى الحفناوي (مجلة المسلمون - العدد ٣ من السنة الثالثة، ص ٢٦٨).

(٢) راجع العلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٩ وما بعدها.

(٣) انظر سابقاً فقرة: ١٣.

وسأتناول فيما يلي الحديث عن أصول العلاقات بين المسلمين وغيرهم في وقت السلم، ثم أتحدث عن أصول هذه العلاقات في وقت الحرب في ضوء ما كتبه الإمام محمد عنها.

٣٤٣ ـ ويجدر قبل الحديث عن هذا الإشارة إلى ما تواضع عليه الفقهاء من تقسيم الديار إلى ثلاثة أقسام(١):

دار الإسلام، ودار العهد، ودار الحرب، وهذا التقسيم هو بحكم الواقع لا بحكم الشرع، لأن الإسلام لم يقيد الدولة الإسلامية بحدود جغرافية أو مكانية(٢)، فهو دعوة عالمية، ولكن تطبيق أحكامه مرتبط بسلطان المسلمين، فكلما اتسعت دار الإسلام اتسع نطاق تطبيق أحكام هذا الدين، ومن ثم اقتضت الظروف أن يكون الإسلام إقليمياً حتى تعم دار الإسلام العالم بأسره(٣). وليس في هذا التقسيم دلالة على أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب، ولا أن الإسلام انتشر بحد السيف كما يزعم كثير من المستعربين ومن سلك سبيلهم من الباحثين. وعند الكلام عن العلاقة بين المسلمين وغيرهم في وقت الحرب، والحديث عن غاية الحرب وأسبابها المشروعة في الإسلام ما يؤكد أن هذا الدين لا يعرف القسر في الإيمان به، وان العلاقة بين المسلمين وغيرهم تقوم أصلاً على السلم دون الحرب.

٣٤٤ ـ والذي لا خلاف عليه بين الفقهاء أن الدار التي تحكم بسلطان المسلمين وهم حماتها وأهل المنعة فيها هي دارالإسلام، وإن دار العهد هي دار غير المسلمين الذين ارتبطوا مع المسلمين بعهد(٤).

وأما تعريف دار الحرب فقد اختلف فيه الفقهاء على رأيين: أحدهما، ان دار الحرب هي الدار التي لا يكون فيها السلطان للحاكم المسلم ولا تنفذ فيها أحكام الإسلام، وليس بين المسلمين وأهلها عهد، وهذا رأي يوسف ومحمد وجمهور الفقهاء.

والرأي الثاني يذهب إلى أن كون السلطان لغير المسلمين لا يجعل الدار دار

(١) انظر نظرية الحرب في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة ص ٣٠، ويضيف بعض الفقهاء داراً رابعة، وهي دار البغي، يكون الأمر فيها للبغاة، وهم كما عرفهم الزيلعي: الخارجون على الإمام الحق بغير الحق. (راجع تبيين الحقائق جـ ٣ ص ٢٩٣).

(٢) انظر الإسلام والعلاقات الدولية، للدكتور مصطفى الحفناوي.

(٣) انظر من الفقه الجنائي المقارن، للمستشار أحمد موافي، ص: ٩٠.

(٤) نظرية الحرب في الإسلام ص ٣٠، والعلاقات الدولية في الإسلام، ص: ٥٣.

حرب، بل لا بد من تحقق شروط ثلاثة مجتمعة لتصير الدار دار حرب. وهذه الشروط هي:

أولاً: ظهور الأحكام غير الإسلامية.

ثانياً: أن يكون الإقليم متاخماً للديار الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على دار الإسلام(١).

ثالثاً: ألا يأمن المسلم ولا الذمي فيها بحكم الإسلام، بل يأمن فيها بعهد يعقده. وهذا رأي أبي حنيفة والزيدية وبعض الفقهاء.

قال الكاساني: لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، واختلفوا في دار الإسلام أنها بماذا تصير دار الكفر قال أبو حنيفة انها لا تصير دار الكفر إلّا بثلاثة شرائط: ظهور أحكام الكفر فيها، والثاني أن تكون متاخمة لدار الإسلام، والثالث: ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالأمان الأول وهو أمان المسلمين.

وقال أبو يوسف ومحمد: إنها تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها(٢).

ويرى بعض المعاصرين(٣) أن رأي الإمام أبي حنيفة أرجح من رأي الصاحبين وجمهور الفقهاء، لأنه ناط الحكم على الدار بأنها دار حرب بزوال أمن المسلمين فيها، وبتوقع الاعتداء عليهم منها، وهذا يوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية، وأنها لدفع الاعتداء وحماية الضعفاء، ونشر الأمن والسلام.

٣٤٥ ـ وقد أومأت آنفاً إلى أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، وأن الحروب ليست غاية في ذاتها، فعالمية الإسلام كما أسلفت قامت على أسس وطيدة من المساواة والتعاون والتآلف والعدالة وحماية الفضيلة بين الناس جميعاً، وهذه الأسس تفرض أن تكون العلاقات الإنسانية طابعها المودة والتكافل والاخاء،

(١) إن اشتراط المتاخمة لتوقع الاعتداء أصبح في عصرنا غير ذي موضوع، فقد تطورت أسلحة الحروب ولم يعد القتال في حاجة إلى متاخمة (وانظر المصدر السابق ص ٥٤) وجاء في تفسير المنار أن دار الحرب بلاد غير المسلمين وإن لم يحاربوا، وكانت القاعدة أن كل من لم يعاهدنا على السلم يعد محارباً (تفسير المنار جـ ٦ ص ٤٠٩).

(٢) انظر بدائع الصنائع جـ ٧ ص ١٣٠.

(٣) انظر العلاقات الدولية في الإسلام ص ٥٤.

وتدل على أن الحرب لا تكون مشروعة إلا لحماية الأمة من الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون.

وعلاقة المسلمين مع غيرهم في وقت السلم وإن تلاقت عند أصول كلية عامة إلا أنها تختلف اختلافات جزئية، نظراً لاختلاف أحوال غير المسلمين مع المسلمين. فغير المسلمين إما أن يكونوا أهل ذمة أو مستأمنين، وإما أن يكونوا أصحاب عهد أو لا تربطهم بالمسلمين رابطة ما.

وما دام أهل الذمة رعية إسلامية أو جزءاً من المجتمع الإسلامي يتمتعون فيه بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلمون من الرعاية والحماية والإنصاف والمودة مع ضمان الحرية الدينية لهم[1]، وذلك في مقابل ضريبة مالية يسيرة تعرف بالجزية تجب على الرجال القادرين دون النساء والأطفال، فإنهم لهذا خارجون عن نطاق المعاملات الدولية بمفهومها الخاص والعام.

٣٤٦ ـ والمستأمنون هم الذين يدخلون البلاد الإسلامية على غير نية الإقامة المستمرة فيها، ويسمح لهم بذلك لمدة معلومة يجوز تجديدها، فالقاعدة هي عدم الإقامة الدائمة، وإلَّا تحول المستأمن إلى ذمي وأصبح رعية إسلامية[2].

والإسلام وهو دين العدل والحرية والسلام عامل المستأمن الوافد على دياره معاملة كريمة إنسانية لا تعرفها القوانين الوضعية، فهو ما دام محافظاً على عقد الأمان أو شروط الإذن بالإقامة المحددة في ديار الإسلام له الحرية الكاملة في التنقل ومباشرة نشاطه الذي وفد من أجله كالتجارة أو الدراسة أو السياحة، وهو آمن على نفسه وماله ولو كان ينتمي لدولة نشب القتال بينها وبين المسلمين.

ومعنى هذا أن المستأمن الذي يفد إلى ديار الإسلام ليس بلازم أن يكون من دولة بينها وبين المسلمين عهد وميثاق، فقد يكون من دولة لا تربطها بالمسلمين رابطة ما، أو بينها وبين المسلمين حالة حرب، وهو ما دام قد أذن له بدخول ديارنا فقد أصبح في حماية المسلمين مدة أمانه، وعليهم أن يوفروا له هذه الحماية حتى ولو

---

(١) انظر: في حقوق أهل الذمة في الإسلام الخراج للإمام أبي يوسف، ص: ١٤٣، وما بعدها، وإرشاد الأمة إلى إحكام الحكم بين أهل الذمة للشيخ محمد بخيت المطيعي.

(٢) انظر العلاقات الدولية في الإسلام ص ٦٨.

تعرضوا بسبب ذلك لخوض غمار الحرب، فلو قال المشركون للمسلمين ادفعوه (أي المستأمن) إلينا وإلا قاتلناكم وليس بالمسلمين عليهم قوة فليس ينبغي للمسلمين أن يفعلوا ذلك؛ لأنه غدر بأمانة[1].

ويذهب جمهور الفقهاء إلى أكثر من هذا فيرون أن مال المستأمن الذي اكتسبه في دار الإسلام يبقى على ملكه ولا تزول عنه ملكيته ولو عاد إلى دار الحرب وقاتل المسلمين[2].

٣٤٧ ـ ويتمتع المستأمن مع هذا بحريته الدينية، كاملة، ولكنه يخضع لأحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمعاملات المالية سواء جرت هذه المعاملات بينه وبين مسلم أو بينه وبين ذمي أو مستأمن مثله.

وأما ما يتعلق بالحدود فقد اختلف فيه الفقهاء، فيرى بعضهم إقامة جميع الحدود عليه، ويذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنه لا يقام عليه من الحدود إلا ما فيه حق العباد[3]، وهو رأي الإمام محمد أيضاً[4] وذلك لأنا ندبنا إلى معاملته معاملة تحمله على الدخول في دارنا ليرى محاسن الإسلام فيسلم، وهو بالأمان التزم حقوق العباد، لأن دخوله لقضاء حاجته وهي تحصل بذلك، فالتزم أن ينصفهم كما ينصف، وأن لا يؤذي أحداً كما لا يؤذى.

وأما حقوق الله فلا تلزم لأنه لم يلتزمها، ألا ترى أنه لم نضرب عليه الجزية ولم يمنع من رجوعه إلى دار الحرب[5].

والرأي الذي أخذ به جمهور الفقهاء هو عدم التفريق بين حقوق الله وحقوق العباد، وأن المستأمن يخضع لأحكام الشريعة في جميع الحدود، وهذا الرأي أكثر اتساقاً مع المبادىء الإسلامية، لأنه يتفق مع ما ينبغي أن تكون عليه أمور الدولة من منع الفساد، وكمال السيادة على كل من يقيم في ربوعها[6].

---

(١) شرح السير الكبير جـ ٣ ص ٣٠٠.

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام ص ٦٨، وانظر المغني لابن قدامة الحنبلي جـ ١ ص ٤٣٧.

(٣) شرح السير الكبير جـ ٤ ص ١٠٨.

(٤) انظر الأصل ورقة ٩٥ والمبسوط جـ ٩ ص ٥٥.

(٥) انظر تبيين الحقائق جـ ٣ ص ١٨٢.

(٦) العلاقات الدولية في الإسلام، ص: ٧١.

٣٤٨ ـ وتحدث الإمام محمد عن دار العهد أو الموادعة[1]، ويعدُّ أول فقيه تحدث عن هذه الدار، فمن سبقه من الفقهاء والذين كتبوا في السير كانوا يتحدثون عن دار الإسلام ودار الحرب فقط، وكانت العهود تبرم إما بين المسلمين وأهل الذمة الخاضعين لهم، أو بينهم وبين الحربيين المستأمنين، ولكن الإمام محمداً[2] تحدث عن دار لا تخضع في الحكم للمسلمين فأهلها إذن ليسوا بأهل ذمة، ثم هم قد دخلوا مع المسلمين في عهد موادعة ومسالمة، فخرجوا بهذا عن أن يكونوا حربيين.

ويرى هذا الإمام أن الموادعة غير جائزة إلا في حالة ضعف المسلمين، فإن كان بهم قوة فهي ليست جائزة، وقد بنى محمد الموادعة[3] على صلح الحديبية، فهذا الصلح كان موادعة موقوتة بين النبي ﷺ ومشركي مكة.

٣٤٩ ـ ومهما تكن الظروف التي تدفع بالمسلمين إلى موادعة غيرهم، فإن العلاقة بينهم وبين أهل دار الموادعة تقوم على احترام العهود المكتوبة وغير المكتوبة إلى أقصى حد، وعدم الغدر والخيانة مطلقاً، والتعاون المتبادل في كل شيء إلا فيما يكون سبباً لتقوية غير المسلمين من السلاح ونحوه فإن على المسلمين ألا يمكنوا غيرهم موادعين أو حربيين من الحصول على ما يزيدهم قوة وبأساً[4].

ويفصل الإمام محمد في دقة ما يجب على المسلمين من رعاية العهد وبالتحرز عن الغدر مع الموادعين ما يحسن الإشارة إلى طرف منه في شيء من الإجمال، لما له من دلالة على سمو النظرة الإسلامية في معاملة غير المسلمين، وأيضاً على التفكير الإنساني الذي سبق به محمد فقهاء القانون الدولي حتى في العصر الحديث.

٣٥٠ ـ يرى الإمام محمد أن الموادعين إذا شرطوا في أصل الموادعة أنهم إن غدروا فقتلوا رهن المسلمين فدماء رهنهم لنا حلال، ثم قتلوا هم رهننا، فإن دماء رهنهم لا تحلّ لنا[5].

---

(١) انظر شرح السير الصغير، المبسوط جـ ١٠ ص ٨٥، وباب الموادعة في شرح السير الكبير جـ ٤ ص ١ وما بعدها.

(٢) انظر العلاقات الدولية، ص: ٥٦.

(٣) شرح السير الكبير جـ ٤ ص ٦١.

(٤) انظر شرح السير الكبير جـ ٣ ص ٧٥، ١٧٧، ٢٧٦.

(٥) شرح السير الكبير جـ ٤ ص ٤٣.

ومع أن قوله تعالى **﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾**[1] قد يبيح قتل رهن الموادعين إذا قتلوا رهننا إلا أن محمداً يذهب إلى أن رهن الموادعين أصبحوا بدخولهم دارنا ذمة، لهم حرمة المسلمين في حقن الدماء إلا بحق، وهم لم يقتلوا بأنفسهم أحداً من رهننا، وعلى الحاكم المسلم أن ينتصف لهؤلاء المظلومين ممن اعتدوا عليهم. وكما لا يجوز قتل الرهن في هذه الحالة لا تجوز الإساءة إلى الرسل في كل الحالات، فهم في حماية المسلمين إلى أن يعودوا إلى بلادهم، وإن كان هناك خلاف بين الفقهاء حول مدى خضوع الرسل إلى الأحكام الإسلامية في مجال العقوبات، لكنهم يتفقون حول خضوعهم لأحكام المعاملات الإسلامية[2].

وما دامت الموادعة جائزة في حالة ضعف المسلمين دون قوتهم، فإنهم إن آنسوا من أنفسهم القوة، وبدا لهم نقض العهد فكيف يتم هذا النقض بينهم وبين الموادعين، وهو نقض ليست الغاية منه الرغبة في الحرب لذاتها، ولا السعي وراء مغنم مادي ولكن لأداء الرسالة المقدسة التي ناطها الله بهم.

يقول الإمام محمد: ولو بدا للإمام بعد الموادعة أن القتال خير فبعث إلى ملكهم ينبذ إليه فقد صار ذلك نقضاً. ثم يستطرد فيقول: ولكن لا ينبغي للمسلمين أن يغيروا عليهم وعلى أطراف مملكتهم **حتى يمضي من الوقت مقدار ما يبعث الملك إلى ذلك الموضع من ينذرهم، لأنا نعلم أن ملكهم بعدما وصل الخبر إليه لا يتمكن من إيصال ذلك إلى أطراف مملكته إلا بمدة فلا يتم النبذ في حقهم حتى تمضي تلك المدة.**

وبعد مضي المدة لا بأس بالإغارة عليهم وإن لم يعلم المسلمون أن الخبر أتاهم لأنه ليس على المسلمين إعلامهم، ولكن إن علم المسلمون يقيناً أن القوم لم يأتهم خبر فالمستحب لهم أن لا يغيروا عليهم حتى يعلموهم، لأن هذا شبيه بالخديعة، وكما يحق على المسلمين التحرز عن الخديعة يحق عليهم التحرز عما يشبه الخديعة[3].

---

(١) الآية ١٢٦، في سورة النحل.

(٢) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام، ص: ٧٢.

(٣) شرح السير الكبير جـ ٤ ص ٧.

فهل عرفت القوانين الدولية الوضعية مثل هذه المبادىء السامية؟ وهل يراعي إنسان المدنية المعاصرة في حروبه المدمرة شيئاً منها، أو أنه يفخر بإبادة الضعفاء والأبرياء، وأخذ الآمنين على غرة؛ خديعة ومكراً؟

فإذا كان نقض العهد من قبل الأعداء فلا بأس على المسلمين أن يغيروا على أطرافهم وإن علموا أن الخبر لم يصل إليهم، ويستدرك الإمام محمد قائلاً: ومع هذا فإن أحاط العلم لأهل ناحية من المسلمين بأنّ ذلك الخبر لم يصل إلى أهل ناحيتهم فليس ينبغي أن يقاتلوهم حتى ينبذوا إليهم، وهذا على سبيل الاستحسان[1].

ذروة في التفكير الإنساني الخالص الذي يستمد منابعه من الإيمان الصحيح والخلق الكامل والورع الصادق والضمير الحي والعدالة الرحيمة والأخوّة الإنسانية الكريمة، ما أحوج البشرية اليوم إليه! فإنها على الرغم مما حققت في مجال العلم والحضارة - فقيرة أشد الفقر إلى هذا اللون من التفكير الذي يعيد إليها إنسانيتها وأمنها واستقرارها.

٣٥١ - وأما غير الموادعين الذين ليست بينهم وبين المسلمين حرب فعلية ولا تربطهم بالمسلمين رابطة ما، فإنهم ما داموا لا يؤذون المسلمين ولا يحرضون على إيذائهم، فإن العلاقة التي تربط المسلمين بهم تقوم على نفس الأسس التي تقوم عليها العلاقة بين المسلمين والموادعين من الإحسان إليهم والبر بهم وتبادل المنافع معهم إلا فيما يكسبهم قوة ومنعة، وإذا أردنا السير إليهم لتبليغهم دعوة الإسلام فلا بد من إعلامهم وعدم الاعتداء عليهم أو الغدر بهم وأخذهم على غرة[2].

٣٥٢ - ولكن لماذا يحمل المسلمون السلاح ويحاربون غيرهم..؟

إن الإسلام دين سلام ومودة وأخوة بين الناس جميعاً، من آمن به ومن لم يؤمن فلماذا أباح الحرب، وحض على الجهاد، وأعد للشهداء في سبيله الأجر الجزيل والنعيم المقيم؟

إن الحرب في الإسلام ليست أصلاً من أصوله، وهو يرفض كل ألوان الإكراه في

(1) المصدر السابق، ص: ٨.
(2) انظر شرح السير الكبير جـ ٣ ص ١٠٩، وجـ ٤ ص ١٦، ٢٣.

الإيمان به، لأن العقيدة الصحيحة أساسها الاقتناع الصادق القائم على الوجدان والبرهان، ولا يتسنى لأية قوة في الأرض أن تفرض على إنسان عقيدة يأباها قلبه وينفر منها عقله، فما هي الغاية إذن من الحروب الإسلامية؟

إن الإسلام - كما أشرت غير مرة - دين عالمي جاء للناس كافة؛ وقد بلغ الرسول ﷺ هذا الدين إلى العرب. وتوفي عليه السلام بعد أن ترك قومه على المحجة البيضاء، وأصبح على هؤلاء العرب الذين اختار الله منهم خاتم رسله أن يحملوا هذا الدين إلى غيرهم من الأمم، فالشرائع لا تلزم إلا بعد السماع كما يقول الإمام محمد[1]، ومن هنا فإن غير العرب إذا لم تصل إليهم دعوة الإسلام فلا حجة عليهم، وإنما تقع الحجة على الذين بلغهم هذا الدين ثم قصروا في تبليغه إلى سواهم.

٣٥٣ - فمن أجل تبليغ هذا الدين إلى الناس في كل زمان ومكان وحماية الدعوة إليه فرض الجهاد، وكان ماضياً إلى يوم القيامة، إنه جهاد من أجل حماية التبليغ فحسب، فمن شاء بعد ذلك: فليؤمن ومن شاء فليكفر، فقد أكدت حوادث التاريخ أن الطغاة لا يتركون الناس أحراراً فيما يدينون به ويسمعون له، وفي حياة الرسول ﷺ المثل الحي على ذلك فهو عليه السلام قد دعا إلى عبادة الله وحده وترك عبادة الأصنام فآذوه واضطهدوه، وعذبوا من صدقه واتبعه ثم أخرجوه وأصحابه من مكة.

إن مشركي مكة أرادوا الحجر على القلوب والعقول، وأبوا أن يدعوا للناس الحرية في التفكير والاختيار، فهم بهذا يحمون مبدأ الإكراه في الدين، فلو ترك هؤلاء الكفار وشأنهم لطغى الباطل على الحق ولطمس النور الظلام[2] فكان الإذن بالقتال واتخاذ القوة لدفع هذا الظلم الذي تعرض له المؤمنون، لأنهم قالوا ربنا الله، **﴿أُذِنَ للذين يُقاتَلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً﴾**[3].

فغاية الحرب في الإسلام تنحصر في تحرير الناس من الطغاة فلا يكون في الأرض سلطان غير سلطان الحق تبارك وتعالى، وبذلك لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله.

(1) شرح السير الكبير جـ ٤ ص ٢٩١.
(2) نظم الحرب في الإسلام لجمال الدين عياد ص: ٢١.
(3) الآيتان: ٣٩، ٤٠ من سورة الحج.

٣٥٤ ـ ولأن غاية الحرب الإسلامية هي تحقيق الحرية الدينية، فإن الإسلام قد لطف من حدتها، وجعل لها قانوناً عادلاً ونظاماً محكماً، وأكبر ما يسجل له من أمرها أنه لم يشرعها لنيل المغانم، وفرض المغارم، ولكنه جعلها وسيلة عند الضرورة لنشر كلمة الله بين الأمم[1].

وأول ما يجب على المسلمين إذا ساروا إلى غيرهم أن لا يبدأوهم بالحرب أو الاعتداء لأنهم لم يسعوا رغبة في القتال لذاته فهم أصحاب دعوة، وليس عليهم إلا البلاغ، ومن هنا كان واجباً أن يسبق الحرب أمران إذا ووفق على أحدهما فلا قتال:

الأمر الأول: البدء بالدعاء إلى الإسلام، وجاء في شرح السير الصغير[2] أن هذا الدعاء قد يكون موجهاً لقوم لم تبلغهم الدعوة، فيجب إعلامهم حتى يكونوا على بينة من أمرهم، وقد يكون موجهاً لقوم بلغتهم الدعوة، ودعاؤهم مرة ثانية أمرَ مطلوب لأنه كما جاء في هذا الشرح: جد ومبالغة في الإنذار بما ينفع، وهذا يؤكد الرغبة في إيثار السلم على الحرب في تبليغ دعوة الإسلام، فإذا استجاب هؤلاء طوعاً واختياراً لما دعاهم إليه المسلمون فهم أخواننا لهم ما لنا وعليهم ما علينا وإن أبوا ولم يستجيبوا فإن على المسلمين أن يدعوهم إلى الأمر الثاني وهو أن يدخلوا مع المسلمين في عهد وميثاق، ويصبحوا أهل ذمة لا يتعرض لهم في عقائدهم الدينية، ويتمتعون بكل حقوق الحماية والرعاية في مقابل ضريبة مالية يسيرة لا تجب على غير القادرين منهم، وذلك لهدف واحد وهو أن يأمن المسلمون لهؤلاء، فلا يظاهروا غير المسلمين على المسلمين. فإن أبوا أن يدخلوا مع المسلمين في عهد وميثاق، فقد جاهروا بهذا الرفض بالعداء، وأمعنوا في الضلال وكان قتالهم في هذه الحالة لتحرير الناس من التسلط والقهر.

وجاء في شرح السير الكبير[3]: ان الكفر وإن كان من أعظم الجنايات فهو بين العبد وربه جل وعلا، وجزاء مثل هذه الجناية يؤخر إلى دار الجزاء، فأما ما عجل في الدنيا ـ وهو قتال الكفار ـ فهو مشروع لمنفعة تعود إلى العباد.

(١) مهمة الدين الإسلامي في العالم بحث للمرحوم الأستاذ/محمد فريد وجدي، منشور في مجلة نور الإسلام سنة ١٣٥٢ ص: ٣٧١.
(٢) انظر المبسوط جـ ١٠ ص ٦.
(٣) جـ ٣ ص ١٨٢.

ومؤدى هذا النص يؤكد الحقيقة التي أشرت إليها وهي أن القتال في الإسلام ليس للإكراه في الدين، ولكن لتحقيق مصالح العباد بإنقاذهم من الطغاة المستبدين حتى يكون الطريق أمام دعوة الله خالياً من الأشواك والعقبات يسلكه من شاء ويعرض عنه من أبى.

٣٥٥ ـ وما دام القتال لدفع فتنة الكفر وشر الكفار فإنه لا يجوز قتال إلا هؤلاء الذين يمثلون الفتنة ويكمنون للشر بالفعل أو بالقول، ولهذا لا ينبغي قتل النساء والولدان والمجانين[1] وإن حملوا السلاح والذين لا يخالطون الناس وترهبوا في الأديرة، وكذلك الشيوخ الفانين لقوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم**﴾ وهؤلاء لا يقاتلون[2]، فإذا شارك أحد من هؤلاء برأيه أو فعله في الحرب، فقد أصبح مقاتلاً، يجوز قتاله وقتله فيما عدا المعتوه فإن على المسلمين أخذه ومنعه من مشاركته في الحرب[3].

وكما جاء النهي عن قتل غير المحاربين فقد جاء النهي أيضاً عن الغدر والمثلة وحمل الرؤوس وقطع الأشجار وتخريب الديار وذبح المواشي إلا لضرورة إطعام الجند[4]. كذلك لا سرقة ولا نهب ولا غلول.

٣٥٦ ـ وإذا وضعت الحرب أوزارها فلا يقتل أسير، ولا يذفف على جريح، ولا يتبع فار، ولا يتعرض لأحد من أهل دار الحرب بالعنت، بل يعاملون جميعاً معاملة إنسانية لا تعرف الإذلال وامتهان كرامة الإنسان، وإنما تعرف الرحمة والعدل والإنصاف.

وأهل دار الحرب يعاملون أيضاً قبل أن يكون بينهم وبين المسلمين علاقة من ذمة أو موادعة معاملة إنسانية، فالتجارة مثلاً بيننا وبينهم لا تتوقف، وعلى المسلمين فقط أن يحذروا من أن يحملوا لدار الحرب ما يزيد من قوة أهلها وبأسهم، فقد جاء في شرح السير الكبير: والأولى للمسلم أن يحترز عن اكتساب سبب القوة لهم إلا أنه لا بأس بذلك في الطعام والثياب ونحو ذلك لما روي أن ثمامة بن أثال الحنفي أسلم في زمن النبي ﷺ فقطع الميرة عن أهل مكة فكتبوا إلى رسول الله ﷺ

(١) المصدر السابق: ص ١٩٧.
(٢) شرح السير الكبير جـ ٣ ص ١٨١، ١٩١.
(٣) المصدر السابق ص ١٩٤، ١٩٧.
(٤) شرح السير الكبير جـ ١ ص: ٤٤. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد.

يسألونه أن يأذن له في حمل الطعام إليهم، فأذن في ذلك، وأهل مكة يومئذ كانوا حرباً لرسول الله ﷺ، فعرفنا أنه لا بأس بذلك[1].

٣٥٧ ـ وبهذا يتضح أن الحرب في الإسلام ضرورة، وأنها تخضع لقانون العدل واحترام آدمية الإنسان وليست سبيلاً لاستغلال الشعوب ونهب ثرواتها، وهي في جوهرها تحقق السلم الدائم بين الناس، لأنها تنقذهم من تجار الحروب والطغاة الذين يكرهونهم على ما لا يبتغون.

ويتضح أيضاً أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم السلم، وأن نظرة الإسلام إلى غير المسلمين لا تعرف العداء والتعصب والكبرياء، وإنما تقوم على التسامح والتعاون والاخاء وعلى احترام العهود والوفاء بها مهما تكن الظروف والأسباب، وصدق الله العظيم: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾**[2].

فهاتان الآيتان تلخصان الدستور الإسلامي في العلاقات الدولية، وهو دستور يقوم على السلم ويؤثر المودة على العداوة حتى مع من عادوه ما ضمن كفهم عن الاعتداء، استيحاء للمودة الإنسانية وتوثيقاً للروابط البشرية، فقبل الآيتين قوله تعالى: **﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم﴾**.

٣٥٨ ـ وخلاصة القول ان العلاقات الدولية في الإسلام تقوم على ما يلي:

أولاً: المساواة بين الناس، فهم جميعاً أمة واحدة، لا طائفية ولا عنصرية بينها، ولا مفاضلة بالألوان والأجناس والأوطان ولكن بخشية الله ومراقبته **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**.

(١) شرح السير جـ٣ ص ١٧٧ ـ ١٧٨ ـ ط: الهند.

(٢) الآيتان رقم ٨، ٩ في سورة الممتحنة، ومن المفسرين من يرى أن الآيتين نسختهما آية **﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾** وقيل أنهما خاصتان بحلفاء رسول الله ﷺ ومن بينه وبينه عهد فلم ينقضه، وقال أكثر أهل التأويل: هي محكمة، وهو الصحيح. (انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/٤٣٩ وتفسير القرطبي جـ١٨، ص: ٥٩. والنسخ في القرآن الكريم لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص: ٥٥٣ ط: أولى).

ثانياً: **السلم أصل العلاقة بين الناس، ويتفرع على تقرير مبدأ المساواة والوحدة قيام العلاقة بين الناس على المحبة والمودة والسلام والوئام، لأن معنى** المساواة يفقد قيمته إذا لم يلغ كل أسباب الحروب من الاستغلال والاحتلال.

ثالثاً: الحرب من أجل السلام.. إذا كان الإسلام قد قرر أن أصل العلاقة بين الناس السلم، فإن هذا لا يتعارض مع إذنه بالحرب وحضه على الجهاد، لأن الحرب التي أباحها في جوهرها حماية للسلم وتمكين له في الأرض، ولهذا وضع لها القوانين التي تجعلها رحمة وخيراً.

رابعاً: العدالة: يحرم الإسلام الظلم بجميع أشكاله، ويأمر بالعدل مع الأصدقاء والأعداء في كل الحالات **﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**[1].

وإذا كان من العدالة أن نرد الاعتداء بمثله **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله﴾** فإن الإسلام، كما تنص الآية الكريمة، لا يجعل رد الاعتداء بمثله أمراً مطلقاً، بل يقرن به تقوى الله، ومن هنا يكون العدل في الإسلام عدلاً إنسانياً رحيماً لا يعرف التشفي، ولا يمتهن الكرامة والفضيلة ولا ينزل إلى مستوى الهمجية والوحشية، ولو كان غيرنا قد هبط إلى هذا المستوى. ومن أجل ذلك كان الإسلام دين القوة، قوة الإيمان والأبدان والسلاح حتى نحمي دائماً العدالة والفضيلة.

ومن أروع ما يروى عن عدالة المسلمين مع أعدائهم في الحروب أن قتيبة بن مسلم الباهلي القائد الفاتح دخل سمرقند من غير أن يخيِّر أهلها بين الإسلام أو العهد أو الحرب، فأرسل أهل سمرقند إلى عمر بن عبد العزيز والي أمر المسلمين يشكون إليه أن قتيبة لم يخيّرهم ولو خيرهم لاختاروا، فأرسل خامس الراشدين إلى القاضي وقال له: إذا جاءك كتابي هذا فأجلس قتيبة والمحاربين وسلهم، فإن تبين صدق شكوى أهل سمرقند، فَأْمُر جيش المسلمين بأن يترك البلاد، وحقق القاضي القضية وتبين له أن قتيبة لم يخبرهم ذلك التخيير، فأصدر أمراً بأن يترك جيش المسلمين سمرقند، وأن يخير أهلها بين الإسلام أو العهد أو الحرب. وخرج الجيش من المدينة، وقبل أهلها بعد ذلك العهد ومنهم من دخل في الإسلام[2].

(١) الآية ٨ في سورة المائدة.

(٢) انظر أسبوع الفقه الإسلامي الثالث، ص: ٢٠٠.

أليس هذا هو العدل الكامل الرائع؟ قاضي المسلمين ينصف أهل الحرب من قائد جيش المسلمين، ثم يأمر هذا الجيش بترك المدينة التي دخلها دون أن يخير القائد أهلها فهو بهذا قد ظلمهم، والإسلام شريعة العدل في السلم والحرب.

فهل يمكن أن يحدث هذا اليوم في عصر الحضارة والمدنية والقوانين الدولية؟.

خامساً: احترام العهود والوفاء بها: للعهود والمواثيق في الإسلام حرمة مقدسة يجب الوقوف عند حدها، وعدم التفريط فيها، والنصوص في ذلك كثيرة يمكن الاجتزاء منها بقوله تعالى: **﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً، إن الله يعلم ما تفعلون * ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دَخَلاً بينكم أن تكون أمّة هي أربى من أمة﴾**[1].

فهذا النص الكريم يحتم الوفاء بالعهد وعدم نقضه، ويحذر من الخديعة والدخل في المواثيق، ويشبه الذين يعقدون العهد ثم ينقضونه بالحمقاء التي تغزل غزلاً محكماً وبعد ذلك تنقضه، وفي هذه إشارة إلى أن نقض العهد لا يفعله إلا الحمقى[2]. ويشير النص إلى أن الرغبة في زيادة الأرض أو القوة لا يصح أن يكون شيء من هذا سبباً لنقض العهد، فالعدالة الإسلامية لا تجعل مصلحة الدولة سبيلاً لنقض العهد ما دامت شروطه مصونة من الأعداء. ولذلك يحذر القرآن الكريم من نقض العهد حين يستنصر المسلمون إخوانهم ليجاهدوا معهم في الدين، فإن عليهم أن يحترموا ما بينهم وبين غيرهم من مواثيق **﴿وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾**[3].

ولم تكن هذه المبادىء القويمة في رعاية العهود مثلاً نظرياً، إنما كانت سلوكاً واقعياً في حياة المسلمين وفي صلاتهم الدولية، ومن ذلك ما جاء عن حذيفة بن اليمان، قال: ما منعني أن أشهد بدراً إلّا أنني خرجت أنا وأبو الحسيل فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمداً، فقلنا: ما نريده وما نريد إلّا المدينة، فأخذوا

(١) الآيتان ٩١، ٩٢، في سورة النحل.
(٢) اسبوع الفقه الإسلامي الثالث، ص: ١٩٩.
(٣) الآية ٧٢ في سورة الأنفال.

منا عهد الله وميثاقه لننطلق إلى المدينة ولا نقاتل معه، فأتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه الخبر فقال: «انصرفا. . نفي بعهودهم، ونستعين الله عليهم».

وقال أبو رافع مولى رسول الله: بعثتني قريش إلى النبي، فلما رأيت النبي وقع في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله لا أرجع إليهم، قال: «إني لا أخيس العهد ولا أخيس البرد، ولكن ارجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع»[1].

٣٥٩ ـ وبعد، فهذه في إجمال أصول العلاقات الدولية في الإسلام كما بينها كتاب الله وسنة رسوله، وتحدث عنها فقهاؤه وفي مقدمتهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني، وهي أصول لحمتها وسداها السلام والوئام والرحمة والعدالة وحماية الفضيلة، وهي وحدها صمام الأمن للبشرية جمعاء، ومهما أبدع الفكر الإنساني من قوانين ونظم فلن يبلغ شأو تلك الأصول **﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾**[2].

(١) انظر مجلة المسلمون شوال سنة ١٣٧٢ جـ ص: ٢٣.
(٢) الآية ١٣٨ في سورة البقرة.

الفصل الثالث

موازنة بين الشريعة والقانون
حول أصول العلاقات الدولية
ومكانة الإمام محمد بين فقهاء القانون الدولي

٣٦٠ ـ إن النظرة إلى أصول العلاقات الدولية في الإسلام كما أبرزها الشيباني وتحدثت عنها في الفصل السابق والقانون الوضعي كما عرضت لها في الفصل الأول من هذا الباب يمكن أن تعطي النتائج التالية:

أولاً: ان أصول هذه العلاقات في الإسلام بعيدة كل البعد عن الطائفية والعنصرية، وتحترم الإنسان لذاته لا لجنسه أو لغته أو عقيدته، فالناس جميعاً أمة واحدة متساوون في الحقوق والواجبات، وواجب القوي نحو الضعيف المعاونة والمساعدة لا التحكم والإذلال، ومن ثم فهي أصول تحقق السلام العالمي بين البشر تحقيقاً عادلاً لا يعرف المحاباة وعدم الإنصاف.

أما قواعد القانون الدولي في صورته الراهنة ـ على الرغم من تطور الفكر القانوني وتطلعه نحو أفق رحب من الإنسانية والعالمية ـ فإنها لا تستجيب لمبادىء المساواة بين مختلف الدول من غير تمييز بين أديانها وأجناسها وألوانها.

ويلاحظ أن انقسام العالم انقساماً سياسياً خطيراً بين المذاهب الشيوعية والرأسمالية والحيادية قد ساعد من جديد على ظهور الطائفية في نطاق القانون الدولي، وبدأت ظواهر هذه الطائفية في التكتلات الدولية الحديثة[1].

ثانياً: أصل العلاقة بين الناس هو السلم والألفة والمودة، هذا ما قرره الإسلام ودعا إليه وحذر من الإهمال فيه، وإذا كان هذا الدين قد أباح الحرب فإنه أباحها فقط لدفع الظلم ورد العدوان وتأمين البلاغ إلى الله، فهي لذلك حرب

(١) القانون الدولي في وقت السلم للدكتور حامد سلطان ص ٤٢ .

إنسانية لا تعرف الهمجية أو الوحشية ولا ترمي إلى استغلال الشعوب وامتهان كرامتها.

أما القانون الدولي فإنه انتهى أخيراً إلى نبذ الحرب في فض المنازعات الدولية، إلا أن هذا جاء نتيجة للدمار المروع الذي تعرضت له البشرية في الحرب العالمية الثانية، ومع هذا فإن ما انتهى إليه القانون الدولي لا يعبأ به ولا يلقى من الدول التقدير والاحترام، وما زالت الحرب القانون الذي يلجأ إليه في المشكلات الدولية، وما زالت القاعدة التي تعيش عليها الغابة وهي: القوة تخلق الحق وتحميه وتضع حداً لكل نزاع، هي المعول عليها في فض كل الخلافات بين الأمم بالرغم من وجود المنظمة الدولية وجمعيتها العامة وما تصدره من قرارات.

ثالثاً: ترتبط أصول العلاقات الدولية الإسلامية بالعقيدة ارتباطاً وثيقاً، فهي جزء منها لا يكمل الإيمان إلّا بها، ومن هنا تلقى من الدولة والأفراد في المجتمع الإسلامي كل الاحترام والاقتناع الذاتي بها.

أما القوانين الوضعية ـ ومنها القانون الدولي ـ فإنها مبتوتة الصلة بعقائد الأفراد والدول، ولا تلقى الاحترام غالباً بدافع ذاتي، ويزداد الأمر بالنسبة للقانون الدولي أنه غير ملزم في رأي بعض فقهائه[1]، وأنه يحول بين أطماع الدول السياسية والاقتصادية، وهي أطماع لا يردعها غير القوة الحربية، وليس عدوان ١٩٥٦ على بلادنا وعدوان ١٩٦٧ أيضاً، وما يجري في الهند الصينية وفي المستعمرات الأفريقية إلا دليلاً ملموساً على أن القانون الدولي لا يلقى ـ مع قصوره ـ الاحترام والصدق في الأخذ بقواعده.

وإذا نظرنا إلى المعاهدات بين الدول فإننا نجد أن الإسلام يدعو إلى الوفاء بها ورعاية شروطها، ويحذر أبلغ الحذر من الغدر والدخل فيها، وينهى عن الأخذ بمبدأ مصلحة الدولة في نكث العهود، وذلك كله تحقيقاً لمبادىء العدالة ونشر الإسلام بين الناس، والمسلمون أفراداً وجماعات يأخذون أنفسهم بأداء حق المعاهدات كاملاً؛ خشية لله وطاعة له.

ولكن الأمر بالنسبة للعرف الدولي يختلف كل الاختلاف، فالمعاهدات لدى هذا العرف وسيلة القوي ينال بها من الضعيف، وهي لا تعدو أن تكون قصاصة

(١) آثار الحرب في الإسلام الدكتور وهبة الزحيلي ص ١٠

ورق يمكن نكثها قبل أن يجف مدادها، ففي مطلع القرن الحالي اتفقت بعض الدول على حياد بلجيكا، وأرادت ألمانيا أن تمر بجيوشها من الأراضي البلجيكية حتى تحارب فرنسا، ورفضت بلجيكا ذلك، واحتجت انجلترا على تصرف ألمانيا وأنذرتها بالحرب إذا لم تعدل عن خرق حياد بلجيكا، وقال المستشار الألماني في رده على انجلترا: «إن من الهول ما تنويه حكومة جلالة الملك البريطاني، ومما يعز علي أن أتصور جلالته قابلاً دخول. حرب مراعاة لقصاصة ورق يسمونها معاهدة واتفاقاً على حياد أرض»[1].

فالمعاهدات قصاصات ورق لا قيمة لها إذا تعارضت مع مصلحة الدولة، والمصلحة هنا تشمل الغزو والاحتلال، وهذا يؤكد أن قواعد القانون الدولي ـ وهي تحض على المحافظة على المعاهدات ـ مبتوتة الصلة بضمائر الأفراد والجماعات.

رابعاً: ان أصول العلاقات الدولية في الإسلام تعرف ما يسمى اليوم بشخصية القانون، فغير المسلم في دار الأيتام يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في المعاملات والحدود دون غيرها مما يتصل بعقيدته الدينية، فلا يخضع فيها لأحكام الإسلام، وهذا من باب الحرية الدينية التي كفلها الإسلام للجميع.

ويتحدث فقهاء القانون الدولي الخاص عن وجوب مراعاة شخصية القانون في بعض الحالات، ولكن الدول حتى الآن لم تتفق على وجوب هذا، وقد استغلت الدول الاستعمارية نظرية شخصية القانون فتحولت إلى امتيازات باسم القانون تسلب الدولة سيادتها وكرامتها كما حدث في عهد الاحتلال الإنجليزي بمصر.

خامساً: سبق الإسلام القانون الدولي في تقريره لأصول العلاقات الدولية، فما عرفت البشرية هذا القانون إلا حديثاً وإن كانت له جذور قديمة إلا أنها لا تمثل في الواقع تفكيراً قانونياً صحيحاً.

لقد جاء الإسلام والناس فوضى لا يحتكمون إلى قانون وكانت أوروبا وقت ظهور الإسلام ـ وبقيت بعده فترة طويلة ـ تعيش في ظلمات الفكر والعادات

---

(١) انظر نظم الحرب في الإسلام للأستاذ جمال الدين عياد ص ٣٧.

والسياسة، فكان الإسلام النظام الإلهي الذي أعاد للبشرية كرامتها وحريتها وأمنها واستقرارها وسعادتها. في الدارين. وقد اتضح من هذه الموازنة السريعة أنّ ما جاء به هذا الدين من قوانين مختلفة هي وحدها طريق الخير للناس جميعاً.

٣٦١ ـ وإذا كان الإمام محمد الفقيه الوحيد الذي كتب عن أصول العلاقات الدولية في الإسلام في تفصيل وشمول لم يسبق به، فإنه بهذا عد مؤسساً للفكر القانوني الدولي في الإسلام، ولأنه سبق جروتيوس الهولندي ـ الذي يعد لدى الأوروبيين مؤسس القانون الدولي بأكثر من ثمانمائة عام، فقد توفي جروتيوس سنة ١٦٤٥ م على حين مات الإمام محمد سنة ١٨٩ هـ =٨٠٤ م ـ فإن الإمام الشيباني لذلك يعد مؤسساً للقانون الدولي في العالم كله.

ويرى بعض المحدثين أن[1] جروتيوس ربما قرأ كتاب السير الكبير وأنه نقل المبادىء الأساسية التي كتبها الإمام ابن الحسن في العلاقات الدولية، ثم نسبها جروتيوس إلى نفسه، وسواء كان هذا الفقيه الهولندي قد قرأ كتاب السير وانتهج نهجه ونقل مبادئه أو أنه لم يقرأ هذا الكتاب ولم يعرف عنه شيئاً فإن الإمام الشيباني سبق جروتيوس بفترة زمنية طويلة، واعتمد في كتابه على المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية وتحدث في أمور وقضايا لم يتحدث عنها غيره من الفقهاء المسلمين أو سواهم إلاّ في العصر الحديث، ولكن جروتيوس اعتمد في كتابه على القانون الطبيعي، فكان الشيباني لهذا مؤسساً للقانون الدولي في العالم كله بلا جدال.

وليس فضل الشيباني أنه أول من كتب في العلاقات الدولية فحسب، وإنما يظهر فضله أيضاً في مجال الفكر القانوني، أنّ القانون الدولي المعاصر لم يأت بجديد بالنسبة لما كتبه الإمام محمد.

٣٦٢ ـ وقد تنبه إلى هذه الحقيقة العلمية والتاريخية فقهاء فرنسا وأنشأوا في سنة ١٩٣٢ جمعية الشيباني للقانون الدولي، ثم حذا حذوهم فقهاء ألمانيا، فأسست في غوتنجن جمعية الشيباني للقانون الدولي، وضمت هذه الجمعية علماء القانون الدولي والمشتغلين به في مختلف أنحاء العالم وانتخب رئيساً لها الفقيه المصري الكبير المرحوم عبد الحميد بدوي[2].

---

(١) انظر مجلة منبر الإسلام ـ ربيع الأخر سنة ١٣٨٦ ص ٥.

(٢) عبد الحميد بدوي أحد أعلام القانون الدولي المعاصرين، توفي ١٩٦٥.

وقد كتبت هذه الجمعية رسالة صغيرة للتعريف بها والغرض من إنشائها والدعوة إلى مساعدتها وأرسلتها إلى الجامعات والهيئات العلمية في العالم كله . . وجاء في هذه الرسالة ما يلي :

عرف الباحثون الأوروبيون اسم الفقيه المسلم الإمام محمد بن الحسن الشيباني (الذي عاش بين سنتي ١٣٢ - ١٨٩ هـ) من مؤلفه كتاب السير الكبير بعد أن طبعت ترجمته إلى التركية لأول مرة عام ١٨٢٥ م، ولم يتردد المؤرخ النمسوي الذائع الصيت «هامرفون برجستال» إذ ذاك أن يلقبه باسم «هوجو جروتيوس المسلمين»، وإن كلّ من يدرك مقدار الإكبار الذي يكنه علماء القانون في أوروبا للعلامة «هوجو جروتيوس» بوصفه أبا القانون الدولي ليستطيع أن يتبين مدى المكانة العالية التي يضع فيها هذا التعبير مؤلفات الإمام محمد الشيباني. وقد زادت الدراسات الحديثة في الفقه الإسلامي شهادة العلامة النمسوي الكبير تأييداً، ودلت على أن الإمام الشيباني خليق بأن يأخذ مكانه الحق بين رواد القانون الدولي العالميين، على أن هذه الدراسات لم تستطع أن تجذب اهتمام جمهور كبير من المشتغلين بالقانون.

لذلك رأت طائفة ممن تبينوا أهمية هذا الأمر أن من المستصوب، بل لهو من الضروري أن تعمل على تأسيس «جمعية الشيباني للقانون الدولي»، وهي الجمعية التي يشرفني أن أكتب باسمها بوصفي سكرتيراً مؤقتاً لها، وقد قصد بفكرة الجمعية أن تكون على غرار «جمعية جروتيوس» البريطانية ذات الشهرة العالمية.

وأشارت رسالة جمعية الشيباني إلى التعريف بها وأغراضها وطلب الانضمام إليها ومعاونتها على ما قصدت إليه بكل الوسائل، ومنها ترجمة مؤلفات الشيباني وغيره من فقهاء المسلمين التي تناولت الحديث عن العلاقات الدولية إلى اللغات الأخرى «بغية استكمال المؤلفات العالمية الرئيسية في الموضوع، وتشجيع القيام ببحوث في التعاليم الإسلامية والفقه الإسلامي في القانون الدولي والعمل على نشرها لفائدة أكبر قدر ممكن من القراء في جميع أرجاء العالم».

٣٦٣ - وهذه الجمعية وإن وضعت الشيباني بالنسبة للمسلمين في مرتبة جروتيوس بالنسبة للأوروبيين في مجال الكتابة عن العلاقات الدولية، فإنها جديرة بالثناء لاهتمامها بالإمام الشيباني اهتماماً يليق به، وكان يجب أن يتنبه إليه من قبل، ولكن الواقع أنها مسؤولية فقهاء المسلمين الذين لم يقوموا بواجبهم نحو أسلافهم.

إن الإمام الشيباني أحد رواد الفكر القانوني الدولي في العالم إن لم يكن رائده الأول بلا خلاف، وهذا فخر للثقافة الإسلامية، وآية على أن رسالة الإسلام هي رسالة العلم والحضارة والإنسانية والفضيلة، فما الشيباني وغيره من القمم الفكرية في تاريخنا إلا ثمرة من ثمرات هذا الدين القويم الذي جاء رحمة للعالمين.

الباب الخامس

أثر الإمام محمد في الفقه الإسلامي

٣٦٤ ـ لا جدال في أن كل من كان مثل الإمام محمد في إقباله على طلب العلم وحبه له وانصرافه إليه وإنفاقه الأموال الطائلة من أجله، ومن كان مثله أيضاً في توقد ذكائه وتمتعه بعقلية تشريعية خصبة أن يكون ذا أثر بارز في الفقه ومنزلة رفيعة بين الفقهاء.

وفيما أسلفت عن حياة هذا الإمام وكتبه وأصول فقهه، وخصائص هذا الفقه، وما رواه من الآثاروالأخبار، ومكانته بين الفقهاء والمحدثين، ثم جهوده في الحديث عن العلاقات الدولية إشارات عن أثر الإمام محمد في تراثنا الفقهي، وهو أثر يمكن إجماله فيما يأتي:

أ ـ التدوين.
ب ـ كتاب السير الكبير.
جـ ـ التقريب بين المدارس الفقهية.
د ـ آراؤه الخاصة.

٣٦٥ ـ وقبل الحديث عن أثر محمد في تدوين الفقه تجدر الإشارة إلى نشأة كتابة العلم بين المسلمين وتطورها حتى عصر الإمام محمد.

لقد رويت عن الرسول ﷺ بعض الأحاديث التي يحظر بعضها كتابة أقواله، ويبيح بعضها الآخر هذه الكتابة، ووفق العلماء بين هذه الأحاديث بأن ما جاء منها للحظر عن الكتابة إنما قصد بها حفظ القرآن وعدم اختلاطه بالحديث، وأن الرسول أباح لبعض الصحابة كتابة أقواله حين أمن ما كان يخشاه من التباس الحديث بالقرآن.

وسار الصحابة الأولون على صراط الرسول، فامتنعوا من كتابة الحديث في

الصحف ـ وكان القرآن يكتب عليها ـ حتى لا ينصرف الناس عن كتاب الله إلى سنة رسوله، وخشية التباس هذه السنة بكلام الله. فلما جمع القرآن في مصحف بين دفتين وكثر كتابه ووراقوه وجد الصحابة المتأخرون والتابعون الأولون أنفسهم في حل من استعمال الصحف فصاروا يدونون الحديث عليها إلا أنهم كانوا يكرهون كتابته في الكراريس كي يبقى للقرآن ميزته وتقدمه.

أما الفقهاء من هؤلاء فإنهم كانوا ينهون عن الكتابة عنهم لأنهم قد يمزجون ـ فيما يقولونه ـ الحديث بالرأي والرواية بالإفتاء والأثر بالاجتهاد، وقد يخطئون في رأيهم وإفتائهم واجتهادهم، فواجبهم ألا يكتبوها وألا يدعوا الناس يعنون بها وينكبون عليها ويتركون حديث رسول الله ﷺ، فقد روي أن رجلاً سأل سعيد بن المسيب عن شيء فأملاه عليه ثم سأله عن رأيه فأجابه، فكتب الرجل. فقال رجل من جلساء سعيد: أيكتب يا أبا محمد رأيك، فقال سعيد للرجل: ناولنيها فناوله الصحيفة فمزقها. وقيل لجابر بن زيد[1]: إنهم يكتبون رأيك. قال: تكتبون ما عسى أن أرجع عنه غداً.

فما كان يخشاه الصحابة الأولون من التباس الحديث بالقرآن أصبح في عهد التابعين الأولين هو خشية التباس الرأي بالحديث، فامتنع الفقهاء منهم عن تدوين آرائهم..

٣٦٦ ـ وجاء في الربع الأخير من القرن الأول جيل من التابعين انكبوا على كتابة الحديث وإكتابه، بل إن كتابة الحديث اتخذت صفة رسمية في هذا العصر، فقد أمر عمر بن عبد العزيز محمد بن شهاب الزهري بأن يكتب السنن، فكتبها دفاتر فأرسل إلى كل أرض دفتراً. كذلك أوعز عمر إلى أبي بكر بن حزم عامله على المدينة أن يكتب له حديث رسول الله. واقتدى بعض خلفاء بني أمية بعمر في الاهتمام بالسنة وكتابتها، حتى كثرت الصحف في أوائل القرن الثاني، وصار المحدث يستمع إلى تلاميذه وهم يقرأون الكتب عليه وهو يصححها لهم. على أن هذه الصحف لم تصنف على الأبواب تصنيفاً متسعاً، ولا وزعت على فصول خاصة وعناوين مفردة[2].

(١) توفي سنة: ٩٣.

(٢) انظر بحث الدكتور يوسف العش عن نشأة تدوين العلم في الإسلام، منشور في مجلة الثقافة في الأعداد: ٣٥١، ٣٥٢، ٣٠٣؛ ٣٠٣، والسنة قبل التدوين ص ٢٩٥ ـ ٣٤٢.

وفي عهد التابعين المتأخرين تضاعف نشاط علماء الحديث في التدوين، واشتهر عدد منهم بذلك في مختلف الأمصار، ثم فشت الكتابة بعد عصر هؤلاء وصنفت كتب الحديث على الأبواب وإن جاءت حاوية لطائفة غير قليلة من آراء الصحابة والتابعين وبعض الأئمة المجتهدين مثل موطأ مالك وآثار محمد.

٣٦٧ ـ وأما تدوين الفقه بعد عصر التابعين الأولين فإنه ظل ممنوعاً، وظلت الآراء الفقهية محفوظة في الصدور حتى عصر الإمام أبي حنيفة. وفي حلقة هذا الإمام كان بعض تلاميذه يدون آراء شيخه، وكان الشيخ في بعض ما يروى عنه ينهى تلاميذه[1] عن الكتابة، وفي بعضها الآخر ما يدل على أنه كان يأمر بتدوين المسائل بعد مناقشتها والانتهاء إلى رأي جماعي فيها، ومع هذا لم ينقل أن هذا التدوين الذي تم في حلقة شيخ فقهاء الكوفة في القرن الثاني قد خضع للترتيب والتبويب.

وبذلك يتضح أن الإمام محمداً هو أول من دون الفقه على منهج علمي لم يسبق به. ولكني أود أن أعرض قبل تفصيل القول في تدوين محمد لما روي من أن الإمام زيد بن علي رضي الله عنه قد دون الحديث والفقه في كتابه المجموع، وذلك أن هذا الإمام ولد نحو سنة ٨٠ هـ ونشأ في أسرة معروفة بالعلم والجهاد، وقد تلقى العلم عن أبيه علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعاً كما أخذ عن أخيه محمد الباقر الذى شهد له العلماء بالمنزلة العلمية الرفيعة، كذلك سمع من كبار التابعين في المدينة، وكان يتنقل بين الحجاز والعراق، ونضج الإمام زيد حتى شهد أهل العلم بفضله وعلمه[2].

وللإمام زيد مع بعض حكام بني أمية بعض الأحداث المختلفة التي جعلته يخرج في الكوفة ويستعد للحرب، وتفرق عنه من بايعه من أهل هذه المدينة، فقتل في سنة ١٢٢ هـ.

٣٦٨ ـ هذا طرف من حياة الإمام زيد بن علي رضي الله عنه، ومنه يبدو أنه أسبق من الإمام محمد، وأن كتاب المجموع إن صحت نسبته إليه كما هو بأيدينا فإنه يكون أول من دون الفقه على منهج علمي لم يسبق به، ويكون الإمام محمد قد انتفع في تدوين الفقه بهذا الكتاب، ولا يكون له فضل السبق على غيره في التدوين،

(١) انظر سابقاً فقرة ٣٥، ٩٢.

(٢) السنة قبل التدوين، ص ٣٦٨.

ولكن كتاب المجموع اختلف في نسبته إلى الإمام زيد، وعلى فرض التسليم بصحة ما فيه من آثار وآراء إلى الإمام زيد، هل وضعه هذا الإمام ورتبه كما هو عليه الآن وأملاه على طلابه أو أن هذا عمل عمرو بن خالد الواسطي راوي كتاب المجموع؟.

إن عمرو بن خالد الواسطي قد صحب الإمام زيداً فترة غير قصيرة، ولكنه عاش بعده أكثر من ثمانين عاماً فقد توفي سنة ٢٠٥ هـ، وروي أنه سمع المجموع من كتاب وطأه الإمام زيد وجمعه، كما روي أيضاً أن الواسطي هو الذي عني بجمع أحاديث الإمام زيد وآرائه وأن هذا الإمام لم يكن يهتم بالكتابة، ويؤكد هذا أن متن المجموع يشتمل على أحاديث يرويها عمرو بن خالد قائلاً: حدثني زيد بن علي وآراء في الفقه يوردها هكذا: قال زيد بن علي، مما يدل على أن الواسطي تلقى المجموع مشافهة، وانه هو الذي تولى جمعه وترتيبه كما هو عليه الآن[١].

وما دام الواسطي قد عاش بعد الإمام زيد فترة طويلة، وتوفي بعد الإمام محمد بنحو خمسة عشر عاماً فإن من المحتمل إن لم يكن من المؤكد، أن يكون قد اطلع على ما دونه الإمام محمد، وانتفع بهذا في ترتيب كتاب المجموع وتبويبه، كما انتفع غيره من الفقهاء، وبذلك لم يسبق محمد بتدوين للفقه على منهج احتذاه واقتفى خطاه، وهذا ما يكاد يجمع عليه العلماء والمؤرخون.

٣٦٩ ـ والنتيجة أن محمداً أول من دون الفقه على منهج علمي، وقد ذكرت أهم سمات هذا المنهج فيما سبق[٢]، وقد حقق صنيع هذا أمرين:

أولاً: حفظ الفقه العراقي ونشره.

ثانياً: اقتداء فقهاء المذاهب بمنهج محمد في التدوين[٣].

٣٧٠ ـ ويتجلى أثر محمد في حفظ الفقه العراقي أنه لولا تدوين محمد لهذا الفقه لضاع كله أو جله، ولتغير وجه التاريخ بالنسبة للمذهب الحنفي، لأن أبا حنيفة اهتم بتربية الرجال أكثر من اهتمامه بتأليف الكتب، ولم تؤثر عنه مؤلفات سوى بعض الرسائل الصغيرة التي تدور في فلك العقيدة.

(١) انظر السنة قبل التدوين ص ٣٦٩ ـ ٣٧١.
(٢) انظر سابقاً فقرة: ١٤٢.
(٣) انظر مقدمة تحقيق كتاب السير الكبير، ص:٧.

ومؤلفات أبي يوسف التي وصلتنا معدودة وتتناول بعض الموضوعات الخاصة، ولا يمكن أن تعد تدويناً للفقه العراقي في القرن الثاني.

فإذا نظرنا ألى مؤلفات الإمام محمد نجد أنفسنا أمام تراث ضخم يجمع الفقه العراقي وأدلته في تبويب وترتيب يدل على عقلية واعية تجمع بين الأشباه والنظائر في دقة وإتقان.

٣٧١ ـ وهناك ملاحظة تؤكد مبلغ حرص محمد على التدوين وأثر هذا في حفظ فقه أهل الرأي وإذاعته، وهي أن الإمام محمداً بعد أن كتب الأصل، وهو الموسوعة الرائدة في تدوين الفقه العراقي، ألف كتباً كثيرة كانت تشتمل على آراء ومسائل سبق ذكرها في الأصل، فكان إعادة ورودها في مؤلفات أخرى يكسبها مزيداً من الحفظ والانتشار.

قال الإمام السرخسي: ومن فرغ نفسه لتصنيف ما فرعه أبو حنيفة رحمه الله محمد بن الحسن الشيباني، فإنه جمع المبسوط لترغيب المتعلمين والتيسير عليهم ببسط الألفاظ وتكرار المسائل في الكتب ليحفظوها شاءوا أو أبوا[١].

٣٧٢ ـ إنها حقيقة لا اختلاف عليها وهي أن محمداً أول من دون الفقه العراقي تدويناً مفصلاً شاملاً، فحفظه بذلك من الدثور أو الضياع، وأصبحت مؤلفاته لهذا عماد المذهب الحنفي، وكل من جاء بعده من الفقهاء والشراح الأحناف عيال عليه يدورون في فلك مؤلفاته، ليس لهم إلا التفسير أو التلخيص والترجيح والاجتهاد في بعض المسائل التي جدت مقتفين في اجتهادهم ما اشتملت عليه كتب محمد من آراء وقواعد وأصولية، ومن ثم كان الاختلاف أحياناً بين فقهاء الأحناف المتأخرين أن الرواية عن محمد كانت تختلف ألفاظها فتختلف آراء الفقهاء نتيجة لذلك، لأن كل فقيه كان يأخذ برواية لا يأخذ بها غيره[٢].

وبلغ من أثر محمد في تدوين الفقه العراقي أن آراء أئمة هذا الفقيه كانت تنسب إليه دون الإشارة إليهم، وذلك كما يقول البزدوي باعتبار التصنيف[٣].

(١) المبسوط جـ ١ ص ٣.
(٢) انظر مثلاً بدائع الصنائع جـ ٥ ص ١٥٧.
(٣) انظر رسالة رسم المفتي ص ١٦، ١٧، وأبو حنيفة ص ٢٢٢.

إن من يقرأ أمهات كتب الفقه الحنفي بعد الإمام محمد إلى ما كتبه ابن عابدين يجد أن كتب الإمام محمد كانت عمدة الجميع في المسائل وترتيب الأبواب والموضوعات وإن كان لا يجحد فضل بعضهم في دقة التبويب والترتيب كما فعل الكاساني في كتاب البدائع.

٣٧٣ـ وفضلاً عن هذا فإن أصول الأحناف استنبطت من الفروع الجمة التي اشتملت عليها كتب محمد، وكان كل شارح لبعض هذه الكتب يضع لكل باب أو فصل قاعدة أصولية كلية كما فعل قاضيخان في شرحه على الزيادات، والحصيري في شرحه على الجامع الكبير، وأدى هذا إلى نمو الأصول في الفقه الحنفي، وكثرة التأليف فيها.

ولكل ما ذكرت احتلت كتب محمد المرتبة الأولى في الفقه الحنفي، فكتب هذا المذهب لها مراتب ثلاث:

أولاً: الأصول، وتسمى ظاهر الرواية، وهي مشتملة على أقوال العلماء الثلاثة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وقد دونها محمد في كتبه الستة: الأصل والجامعين والسيرين والزيادات.

ثانياً: النوادر، وهي مروية عن هؤلاء العلماء المذكورين، ولكن في غير الكتب الستة المذكورة، بل في كتب أخرى للإمام محمد كالكيسانيات والهارونيات والجرجانيات والرقيات، أو في كتب غيره ككتب الحسن بن زياد وغيره.

ثالثاً: الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين[١].

٣٧٤ـ ولذلك يقول بعض علماء الأحناف: إن علم الفقه زرعه عبد الله بن مسعود وسقاه علقمة، وحصده النخعي، ودرسه حماد، وطحنه أبوحنيفة، وعجنه أبو يوسف، وخبزه محمد فسائر الناس يأكلون من خبزه[٢].

ومع ما في هذا القول من تشبيه، قد لا نوافق عليه هؤلاء العلماء، وترتيب لجهود أئمة

(١) انظر رسالة رسم المفتي ص ١٦، ١٧، وأبو حنيفة ص ٢٢.
(٢) انظر مقدمة شرح الدرر المختار ص ٨.

مدرسة الكوفة فيه غمط لبعضهم، إلا أنه يؤكد الحقيقة السافرة التي تحكم بأن محمداً صاحب الفضل الأول في تدوين المذهب الحنفي وضبطه وتحريره[١].

٣٧٥ـ وتدوين محمد للفقه العراقي الذي لم يسبق به كان الضوء الذي أنار الطريق لتدوين فقه المذاهب الإسلامية كلها بوجه عام، فقد اتخذ الفقهاء منه قدوة اقتدوا بها في منهاجه، وبذلك دون الفقه الإسلامي كله وحفظ من الضياع[٢].

إن الإمام الشافعي درس على الإمام محمد وكان هذا باراً به يمده بالمال والكتب واعترف الشافعي بأنه أخذ عن محمد كتباً كثيرة تبلغ وقر بعير، وأنه لولا هذا الإمام ما انفتق له من العلم ما انفتق[٣].

وإذا كان الشافعي قد استقل بمذهب فقهي فإنه اقتفى منهج محمد في التدوين، فهو في الأم يكاد يسلك مسلك أستاذه من حيث الترتيب والتبويب وتفريع المسائل، وأيضاً استعمال المصطلحات الفقهية[٤] مثل لا بأس ولا خير فيه ولا يجوز أو فهو جائز مما يدل على التأثر الواضح، وإن الشافعي لم يدون الأم إلا بعد أن درس مؤلفات الإمام محمد دراسة واعية وافية، وأن منهج هذه المؤلفات كان ماثلاً في ذهن الشافعي وهو يؤلف كتابه وإن خالف أستاذه في بعض الآراء.

٣٧٦ـ يضاف إلى هذا أن الشافعي روى في الأم بعض الأبواب الخاصة بالخلاف بين العراقيين والحجازيين، وقد أخذ الشافعي هذه الأبواب من مؤلفات الإمام محمد ولم يوردها كلها في كتابه كما أخذها لأن غرضه لم يكن مجرد الرواية ولكن المناقشة العلمية، وهي تقتضي أحياناً حذف بعض العبارات والاجتزاء ببعض المسائل وعدم الالتزام بترتيبها كما هي في مصدرها الذي أخذت منه، مما يؤثر على النص من الناحية الشكلية، ولكن يبقى ـ مع هذا ـ ذكر تلك الأبواب دليلاً ملموساً آخر يؤكد أن الشافعي تأثر كل التأثر في تدوين كتابه بما ألف الإمام محمد.

٣٧٧ـ وتعد مدونة الإمام سحنون[٥] الكتاب الأول في الفقه المالكي بعد الموطأ، وأصل

(١) انظر رسم المفتي ص ١٦.
(٢) مقدمة تحقيق شرح الكبير ص ٧.
(٣) انظر: شذرات الذهب، جـ ١ ص ٣٢٣، والانتقاء: ص ٦٩.
(٤) انظر على سبيل المثال كتاب: السلم في الأصل، تحقيق الدكتور شفيق شحاتة، وباب السلف في الأم جـ ٣ ص: ١٧٨.
(٥) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون، أصله من حمص، وولد بالقيروان سنة =

هـذه المدونـة الأسديـة التي دونها أسـد بن الفرات بـالتلقي عن ابن القـاسـم. وقـد ذكرت في الحديث عن علاقة محمد بشيوخه وتلاميذه أن أسداً لما رحل إلى الإمام مالك، وجلس في حلقته وعرف هذا الإمام أن تلميـذه يرغب في تفـريع المسـائل وافتراضها نصحه بالتوجه إلى العـراق، فارتحـل أسد إلى محمـد بن الحسن ولازمه فترة طويلة وأخذ عنه فقه العراق، وهو فقه يجمـع إلى المسائـل الواقعيـة كثيراً من المسائل الافتراضية إلاّ أنها ممكنة الوقوع.

وتطلع أسد بعـد هذا إلى أن يعـرف رأي الإمام مـالك فيمـا تلقاه عن الإمـام محمد من فقه، فذهب إلى المدينة، قد وجد أن عالمها قد رحل إلى بارئه فالتمس لدى فقهائها من تلامذة مالك ما يريد، فنصحوه بالرحيل إلى مصر ففيها من تـلامذة هذا الإمام من يحقق له رغبته وطلبته.

٣٧٨ ـ ولجأ أسد في مصر إلى ابن وهب فلم يجد عنده ما يسعى إليـه، ولذلـك تركـه إلى أشهب[1]، فكان هذا يجيبه في الفتوى بقوله لا بقول مالـك، فتركـه أيضاً، واتجـه إلى عبد الرحمن بن القاسم، وكان عبـد الرحمن قـد لازم مالكـاً نحواً من عشـرين سنـة، وأخذ أيضـاً عن غيره من العلمـاء مثل الليث بن سعـد[2] وعبـد العـزيـز بن الماجشون[3]، وكان له استقلال في الرأي واجتهاد حر[4]، ولهذا خالف أستاذه في بعض الآراء.

= ١٦٠ هـ انتهت إليه رياسة العلم في المغرب وكان قاضياً زاهداً لإيهاب سلطاناً في حق يقوله توفي سنة ٢٤٠ (وانظر رياض النفوس جـ ١ ص ٢٤٩).

(١) هو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي العامري الجعدي، قيل اسمه مسكين وأشهب لقب له، كان صاحب الإمام مالك، وعد فقيه الـديار المصرية في عصره توفي بمصر سنة ٢٠٤ (وانـظر: تهذيب التهذيب جـ ١ ص ٣٥٩، الانتقاء ص ٥١، ١١٢).

(٢) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي، إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً، كان ثرياً جواداً، وتوفي سنة ١٧٤ هـ (وانظر الليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل).

(٣) هو عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة التيمي ـ والماجشون لقب لأبي سلمة لزمه لحمرة وجهه ثم أطلق على بنيه ـ فقيه حافظ ثقة، أصله من أصبهان وهو يعد من فقهاء المدينة لأنه أقام بها، وقد قصد بغداد فتوفي بها سنة١٦٤هـ. (وانظر تاريخ بغداد جـ ١٠ ص ٤٣٦، وتهـذيب التهذيب جـ ٦ ص ٣٤٣).

(٤) انظر الانتقاء، ص: ٥٠.

٣٧٩ ـ وجاءت إجابات ابن القاسم على المسائل التي حملها أسد معه من العراق على أربعة أنواع:

أحدها: ما علم فيه رواية عن مالك واستيقنها فيذكر روايته.

وثانيها: ما ترجح عنه فيه رواية فيقول فيه: أخال أو أحسب أو أظن.

وثالثها: ما لا يحفظ فيه عن مالك قولاً باليقين ولا بالرجحان ولكن يحفظ له مثيلاً فيحكم فيه بمثل ما حكم به مالك.

ورابعها: ما لا يحفظ عن مالك رواية، ولم يحفظ له شبيهاً فهذا ذكر فيه اجتهاده على ما انتهى إليه نظره مسترشداً بما تلقاه من مالك[1].

٣٨٠ ـ وسافر أسد إلى القيروان يحمل إجابات ابن القاسم بعد أن ترك نسخة منها في مصر، ومن مجموع أسئلة أسد وإجابات عبد الرحمن تكونت الأسدية. وفي القيروان جلس سحنون إلى أسد وتلقى عنه مدونته، ولكن بسبب ما اشتملت عليه من عبارات مثل أخال وأظن تكلم الناس في قيمتها وأثاروا الشك حولها واتهموا أسداً بأنه ترك الآثار وما عليه السلف إلى الظن والرأي.

وأراد سحنون أن يستوثق مما كان ظناً في الأسدية فارتحل إلى ابن القاسم بها وعرضها عليه، ورغب إليه في أن يسمعها منه، فحقق له ابن القاسم ما أراد، وأسقط من الأسدية ما شك في نسبته إلى الإمام مالك، وما كان ظناً.

ورجع سحنون إلى القيروان وقد هذب ما أخذه عن أسد، واطمأن إليه، وأقبل الناس على سحنون وهجروا أسداً، واهتم سحنون بكتبه وكرر النظر فيها مرتباً ومهذباً وأضاف إلى ما أقره ابن القاسم خلاف كبار أصحاب مالك له، وذيل أبوابها بالحديث والآثار، فتكون من مجموع ذلك كله مدونة سحنون التي اعتبرت الأصل الأول للفقه المالكي بعد الموطأ[2].

٣٨١ ـ وهكذا يبدو كيف كانت المسائل التي تلقاها أسد عن محمد بن الحسن سبباً في تدوين الأصل الثاني للفقه المالكي، فهي تجمع بين الفقه الواقعي والفقه الفرضي، وتترسم منهج كتب محمد من حيث التبويب والترتيب والتفريع أيضاً.

ومن يقرأ أصل محمد ومدونة سحنون يلحظ تشابهاً واضحاً في ترتيب المسائل

---

(١) انظر مالك، ص: ٢٢٣.

(٢) انظر مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص: ٢٢٤.

والأبواب، كما يلحظ اتفاقاً يكاد يكون تاماً في ألفاظ بعض المسائل مما يؤكد أن ما تلقاه أسد من مسائل هو ما اشتملت عليه كتب محمد، ومن ذلك مثلاً ما جاء في المدونة تحت عنوان «السلف في الصناعات»[١] ما قول مالك في الرجل يستصنع طستاً أو توراً[٢]، أو قمقماً أو قلنسوة أو خفين أو لبداً أو سرجاً أو قارورة أو قدحاً أو شيئاً مما يعمل الناس في أسواقهم من آنيتهم أو أمتعتهم التي يستعملونها في أسواقهم عند الصناع، فاستعمل من ذلك شيئاً موصوفاً وضرب لذلك أجلاً بعيداً وجعل لرأس المال أجلاً، أيكون هذا سلفاً أو تفسده لأنه ضرب لرأس المال أجلاً بعيداً أم لا يكون هذا سلفاً ويكون بيعاً من البيوع؟ في قول مالك يجوز.

وجاء في كتاب البيوع والسلم من[٣] الأصل: إذا استصنع الرجل عند الرجل خفين أو قلنسوة أو توراً أو كوزاً أو قمقماً أو آنية من آنية النحاس، واشترط من ذلك صناعة معروفة ولم يضرب لذلك أجلاً فهو بالخيار إذا فرغ الرجل من ذلك، لأنه اشترى ما لم ير، فإن شاء الذي استصنعه أخذه وإن شاء تركه، فإن ضرب له أجلاً، وكانت تلك الصناعة معروفة واشترط منها وزناً معروفاً من النحاس: فهو بمنزلة السلم، وهو جائز ليس له خيار. ويبدو من النصين مبلغ التوافق بينهما في العبارة والفكرة، ويرجع التباين فيهما إلى أنه من المحتمل - إن لم يكن من المؤكد أن يكون أسد قد غير في عبارات بعض المسائل لتبدو في صيغة سؤال، وإن سحنون أيضاً كان له دوره في بعض الإضافات اللفظية، ولكن هذا كله لا يطعن في أن الأصل الثاني في الفقه المالكي - وهو أصل نال من اهتمام المالكية عناية فائقة - دون بتأثر مسائل محمد التي دونها في كتبه والتي أخذها أسد عنه.

٣٨٢ - وتدوين الفقه الشافعي والفقه المالكي، طوعاً لمنهج محمد في التدوين، ثم ذيوع مؤلفات المذاهب الثلاثة وتداولها بين الفقهاء منذ أوائل القرن الثالث، يسر لكل من أتى بعدهم من فقهاء المذاهب كلها المثال الذي يحتذونه أو يتأثرون به في التدوين والتأليف، وإن لم يرتضوا كل ما جاء فيه من آراء.

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام ابن حنبل لم تؤثر عنه مؤلفات فقهية، وإنما بعض الفتاوى ومسنده الضخم في الحديث.

(١) المدونة جـ ٤ ص ١٢٧.
(٢) التور: الإناء يشرب فيه (المعجم الوسيط).
(٣) ص ٨ ت. د. شفيق شحاتة.

وقد ألف في فقه ابن حنبل من جاء بعده من الفقهاء[١] الذين آثروا اتجاهه في الفقه على غيره من الأئمة، ولكن هؤلاء الفقهاء وجدوا في مؤلفات المذاهب الأخرى التي سبقتهم الخطة التي نسجوا على منوالها في التدوين.

ولهذا كانت كتب محمد لحمة الكتب في جميع المذاهب بدون مغالاة[٢]، وأصبح تدوين محمد - بحق - المصباح الذي أنار الطريق أمام فقهاء المذاهب جميعاً فدون الفقه وحفظ، ونما هذا التدوين بمرور الأيام حتى تضخمت تلك الثروة العلمية تضخماً هائلاً، وغدت تراثاً تشريعياً وفكرياً رائعاً لم تعرف البشرية له نظيراً في تاريخها الطويل.

٣٨٣ - وإذا كانت كتب محمد لحمة الكتب في جميع المذاهب، فإن لمحمد أثراً جليلاً متصلاً بالتدوين لم يسبق به أيضاً، وذلك ما يمكن أن يسمى بتدوين الفقه المقارن، فكتاب الموطأ والحجة دون فيهما الإمام محمد الفقه الحجازي والعراقي في موضوعية أمينة دقيقة، لم تعرف قبله، وكانت لمن جاء بعده نبراساً لمن كتب في اختلافات الفقهاء كابن جرير الطبري، وابن رشد في بداية المجتهد، وابن قدامة الحنبلي في كتابة المغني، وأحمد بن يحيى بن المرتضى في البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار.

٣٨٤ - وأما كتاب السير الكبير فهو عمل فريد في بابه لم يؤلف فقيه غير الإمام محمد مثله في موضوعه سواء الذين تقدموا عليه أو الذين تأخروا عنه.

وليس معنى هذا أن الإمام محمداً اخترع كتابه اختراعاً، فالمعروف أن بعض الفقهاء الذين تتلمذ لهم محمد تحدثوا عن السير كالإمام أبي حنيفة والأوزاعي وأبي يوسف، ولكن كل ما جاء عن هؤلاء الأئمة في هذا الموضوع كان يدور في نطاق محدود من القضايا، وكان أشبه بالمحاولات الأولى بالنسبة للبحث الشامل المفصل الذي كتبه الإمام محمد، فاستحق أن يكون - عن جدارة - رائد التفكير في القانون الدولي في العالم كله.

لقد استقى الإمام محمد مادة كتابه من الآثار والأخبار من علماء عصره، ففقهاء

(١) انظر ابن حنبل للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٧٦ ويعد أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال المتوفى سنة ٣١١ هـ راوي الفقه الحنبلي وجامعه (وانظر المصدر السابق ص ١٨١ - ١٨٥).
(٢) بلوغ الأماني ص ٤.

ومحدثين، وكانت هذه المادة الأساس الذي أقام عليه محمد عمله المبتكر الرائع الذي يشهد له بغزارة العلم، وعمق التفكير، وشمول النظرة ودقة التفصيل والتبويب والتفريع.

٣٨٥ ـ ونظرة سريعة إلى أمهات المسائل التي تحدث عنها من سبق محمداً من العلماء، وما عرض له هذا الإمام في كتابه تكشف لنا كيف أن كتاب السير الكبير عمل تفخر به المكتبة الإسلامية، لأنه تناول في شمول دقيق أصول العلاقات الدولية في ضوء شريعتنا الغراء.

إن كتاب سير الأوزاعي الذي رواه الإمام الشافعي في الأم[1]، والرد عليه للإمام أبي يوسف[2] يعدان أسبق من كتاب السير الكبير، ولكنهما يتحدثان عن عدد قليل جداً من المسائل هي: الغنيمة وقسمتها والسرقة منها، إقامة الحدود في دار الحرب، وبعض أحوال المسلم إذا دخل هذه الدار، وأحوال المستأمن إذا دخل دار الإسلام، وذبيحة المرتد، وأسر الصبي، والمدبرة وأم الولد، والجارية.

وأما المسائل التي اشتمل عليها كتاب السير الكبير فكثيرة جداً، وفي ذكر عناوين هذه المسائل دلالة قاطعة على ما أشرت إليه آنفاً من أن عمل محمد في هذا الكتاب فريد وجديد، وأنه سبق به فقهاء القانون الدولي في التأصيل لقواعد هذا القانون، وفي الحديث عن أدق المسائل التي لم يتنبه لها فيكتب فيها إلا في العصر الحديث، وربما كانت هذه الكتابة بتأثير من تراثنا الفقهي، وبخاصة ما كتبه الإمام محمد.

٣٨٦ ـ يبدأ كتاب السير بالحديث عن فضيلة الرباط، وكأنه بهذه البداية يبين أهمية الاستعداد الدائم لتأمين طريق الدعوة إلى الإسلام ولرد كل اعتداء يقع على ديار المسلمين، ثم انتقل إلى وصايا الأمراء إذا بعثوا جيشاً أو سرية، ووجوب تعيين أمير الجيش والشروط التي يجب توافرها فيه، وما يجب عليه نحو الجند، وما يجب على هؤلاء نحوه.

وتحدث بعد هذا عن أفضل أوقات التحرك للجهاد، وألوان الألوية والدعاء عند القتال، وبركة الخيل وما يصلح منها للجهاد، وكراهية اتخاذ الجرس ورفع الصوت في الحروب، وأشار إلى لبس العمائم في الحرب، والقتال في الأشهر الحرم.

---

(١) انظر الأم جـ ٧ ص: ٣٠٣ ـ ٣٣٥.

(٢) نشرت هذا الكتاب لجنة أحياء المعارف النعمانية، بتحقيق أبو الوفا الأفغاني.

وعقد باباً عن هجرة الأعراب، وصلة المشرك وقبول هداياه في الحرب، والمبارزة، ومن قاتل فأصاب نفسه، وقتل ذي الرحم المحرم، والبكاء على القتلى، وحمل الرؤوس إلى الولاة، والسلاح والفروسية، وما جرى للمسلمين في غزوة حنين، والحرب خدعة، والفرار من الزحف، ومن أسلم في دار الحرب، ودواء الجراحة، واتخاذ الأنف من الذهب، وأموال المعاهدين، ودخول المشركين المسجد، ودخول النساء الحمام، وباب من الجعائل، وآنية المشركين وذبائحهم وطعامهم.

٢٨٧ ـ وأفرد باباً عن حديث الرسول ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله. وبين أنه خاص بالمشركين وعبدة الأوثان، ثم تكلم عن الجهاد مع الأمراء، ومن يحل له الخمس والصدقة وما يجب من طاعة الوالي وما لا يجب، وقتال النساء مع الرجال وشهودهن الحرب، والجهاد ما يسع منه وما لا يسع، وصاحب الساق إذا وجد في أخريات الناس مع دابته، وسجدة الشكر، وصلاة الخوف، والشهيد وما يصنع به، وصلاة القوم الذين يخرجون إلى المعسكر ويريدون العدو، وأمان الحر المسلم والصبي والمرأة والعبد والذمي، وباب الأمان ثم يصاب المشركون بعد أمانهم، وما لا يكون أماناً، والأمان على الشرط، والأمان، وما يصدق المستأمن فيه من أهل الحرب وما لا يصدق، والمرأة من أهل الحرب تخرج مع رجل من المسلمين فيقول أسرتها، وهي تقول جئت مستأمنة، وما يكون أماناً وما لا يكون، والحربي يدخل الحرم غير مستأمن، والأمان الذي يشك فيه، والخيار في الأمان، والأمان على غيره، ما يدخل هو فيه وما لا يدخل، وما يكون فداء وما لا يكون، والحربي يستأمن إلى معسكر المسلمين، والحربي يستأمن إلينا ثم نجده في أيديهم، والمراوضة في الأمان بالجعل وغيره، وأمان الرسول، والسرية تؤمن أهل الحصن ثم تلحقها السرية الأخرى، وما يتكلم به الرجل فيكون أماناً أو لا يكون، وما يكون أماناً ممن يدخل دار الحرب والأسرى وما لا يكون أماناً، وأمن الرسول والمستأمن إذا خيف أن يدل على بعض عورات المسلمين، وأهل الحصن يؤمنهم الرجل من المسلمين على جعل أو غير جعل، وما يكون أماناً وما لا يكون على شرط يشترطه، ومن يكون آمناً من غير أن يؤمنه أهل الإسلام، والأمان بغير إذن الإمام وبعد نهي الإمام، والحكم في أهل الحرب إذا نزلوا على حكم رجل من المسلمين.

٣٨٨ ـ وتناول بعد كل ما يتعلق بالأمان، موضوع الأنفال تحت العناوين التالية: أبواب من الأنفال، النفل وما كان للنبي خالصاً، النفل في دار الحرب، النفل الذي ينفله أمير المعسكر، ما يبطل فيه النفل وما لا يبطل، النفل الذي يبطل بأمر الأمير والذي لا يبطل، نفل الأمير، النفل الذي يصير لهم ولا يبطل إذا نفل بعضهم دون بعض، وما يجب من السلب بالقتل وما لا يجب، النفل لأهل الذمة والعبيد والنساء وغيرهم، الشركة في النفل وما يؤخذ بحساب، النفل المجهول، النفل الذي يستحق بقتل القتيل ولا يستحق إذا اختلف فيه، ما يجوز فيه السلب إذا قتله وما لا يجوز، السلب الذي لا يحرزه المنفل له، الاستثناء في النفل والخاص منه، النفل من أسلاب الخوارج، نفل الخيل ما يكون على العراب دون البراذين، من يكون له النفل ومن لا يكون، النفل على الدلالة من المسلمين وأهل الحرب الأسراء، ما يجوز من النفل في السلاح وغيره، ما يجوز من النفل بعد إصابة الغنيمة، ومن يجوز ذلك منه، النفل الذي يكون للرجل في الشيء الخاص، ولا يدرى ما هو، التنفيل في العسكرين يلتقيان، النفل لمن يجب إذا جعله الأمير جملة، النفل في دخول المطمورة، النفل يفضل فيه بعضهم على بعض بالتقدم، الاستئجار في أرض الحرب والنفل فيه، الأنفال بالأثمان والهبات.

٣٨٩ ـ وبعد أن أتى على مسائل الأنفال انتقل إلى الغنيمة فتحدث عنها تحت العناوين التالية:

سهمان الخيل والرجالة، سهمان البراذين، سهمان الخيل في دار الحرب، سهمان الخيل في دار الإسلام والشركة في الغنيمة، دخول المسلمين دار الحرب بالخيل ومن يسهم له منهم في الغصب، والإجارة والعارية والحبس، ما يبطل فيه سهم الفارس في دار الحرب وما لا يبطل، باب ما يختلف فيه صاحب الفرس، وصاحب المقاسم فيما يجب للفرس، دفع الفرس باشتراط السهم، وإعادته وإيداعه في دار الحرب، من يرضخ له ومن لا يرضخ له من الادلاء وغيرهم، كيفية قسمة الغنيمة وبيان من يستحقها ممن جاء بعد الإصابة، ما يستعمل في دار الحرب ويؤكل ويشرب، قتل الأسارى والمن عليهم، ما يحمل عليه الفيء وما يركبه الرجل من الدواب، وما يجوز فعله بالغنائم في دار الحرب من القسمة وغير ذلك، قسمة الغنائم التي وقع فيها الخطأ، أثمان الغنائم التي يبرىء الإمام منها أهلها، قسمة الخمس من الأربعة الأخماس، العيب يوجد في بعض الغنيمة بعد القسمة أو

قبلها، ما يجوز لصاحب المقاسم أن يأخذ لنفسه وما لا يجوز، وما يكون قبضاً في البيع وما لا يكون، والمسلم يخرج من دار الحرب ومعه مال فيما يصدق فيه وما لا يصدق، وفضول الغنائم، والحكم في الغنائم في الأسارى وعبيدهم وأحرارهم في أمورهم، والشركة في الغنيمة، وما يأخذ الرجل في دار الحرب فيكون أهل العسكر فيه شركاء وما لا يكون، والتجار ونحوهم وما يحل من الغنيمة، وما جاء في الغلول، والشراء وبيع السهام، وباب من السبايا والنفقة عليهم، وباب من الشهادات في الغنائم والفيء.

٣٩٠ ـ وتحدث بعد هذا عن مسائل تدور حول الفداء وبعض أصول الحرب، وسريان أحكام الإسلام في غير داره، وسوى ذلك من المسائل الفقهية على النحو التالي:

باب ما يتبايع أهل الإسلام بينهم مما يأخذونه من الأطعمة والأعلاف، ومن لا يملك من الزاد والراحلة وما يحتاج إليه للذهاب والرجوع في طريق الحج وما يترك للعيال في هذه المدة لا يلزمه الحج، وباب هدية أهل الحرب، ومايكون إحرازاً منهم وما لا يكون، وما يقطع من الخشب، وما يصاب من الملح وغيره في دار الحرب،وما يصيبه الأسراء، والذين أسلموا من دار الحرب، وباب المستأمنين من المسلمين يأخذون أموال أهل الحرب، ثم يحرزونها، وما يظهر عليه أهل الشرك فيحرزونه من أموال المسلمين ثم يصيبه المسلمون. وما يحرزه العدو مما يأخذه بقيمته أو بأكثر من وزنه، والعبد المأسور يشتريه رجل ثم يقربه لغير مولاه، وباب من الفداء، فيما يصلح وما لا يصلح، وباب من الفداء الذي يرجع إلى أهله إذا ظهر عليه المسلمون والذي لا يرجع، وفداء العبد، وشراء العبد الذي يؤخذ بالقيمة، وما لا يكون فيئاً وإن أحرز في أرض الحرب، والوكالة في الفداء في العبد المأسور، وما يكره إدخاله دار الحرب وما لا يكره، ومن يكره قتله من أهل الحرب، والاستعانة بأهل الشرك واستعانة المشركين بالمسلمين، وما يكره من الديباج والحرير، والمكره على شرب الخمر وأكل الخنزير، ومن يكره قتله من أهل الحرب ومن لا يكره، ومن يكره له أن يغزو ومن لا يكره له ذلك، وما يكره في دار الحرب، وما لا يكره، باب قطع الماء عن أهل الحرب وتحريق حصونهم ونصب المجانيق عليها، وما يحل في دار الحرب مما لا يجوز مثله في دار الإسلام، وما يحل للمسلم الأسير في أيدي أهل دار الحرب أن يجيبهم إليه، والأسير المسلم ما يسعه أن يفعله لهم إذا أكرهوه وما لا يسعه، وما يسع

الرجل أن يفعل أيهما شاء، وقتال أهل الإسلام أهل الشرك مع أهل الشرك، وما لا يكون لأهل الحرب من إحداث الكنائس والبيع وبيع الخمور، وما يحل للمسلمين أن يفعلوه بالعدو وما لا يحل، وباب من الفداء، وفداء الأسرى من الأحرار والمملوكين بالمال والمفاداة بالأسراء وغيرهم من الأحرار، والمفاداة بالصغير والكبير من السبي وغير ذلك.

٣٩١ ـ ثم ذكر أحكام الموادعة وأهل الذمة والمستأمنين والمرتدين وبعض أحكام الإسلام في دار الحرب هكذا:

باب الموادعة، والموادعة مما يصالح عليه المسلمون المشركين فيسعهم قتالهم بعده أو لا يسعهم، وفداء المشركين في الموادعة، وما يكون محرزاً بغصب المشركين وما لا يكون، والرهن يأخذه المسلمون والمشركون، والشروط في الموادعة وغيرها، ونكاح أهل الحرب مما لا يجوز في دار الإسلام، وتزويج الأسير والمستأمن في دار الحرب، وإثبات النسب من أهل الحرب من السبايا، والحدود في دار الحرب، وما يجب من النصرة للمستأمنين وأهل الذمة، ودخول الإمام دار الحرب مع العسكر إذا دخل معه عسكر من أهل الحرب بأمان، وبيان الوقت الذي يتمكن المستأمن فيه من الرجوع إلى أهله والوقت الذي لا يتمكن فيه من الرجوع، ومعاملة المسلم المستأمن مع أهل الحرب في دار الحرب، ومن يجب على المسلمين نصرتهم، وما لا يكون فيئاً إذا أخذ من دارنا أو من غيرها، ومواريث القتلى إذا لم يدر أيهم قتل أولاً، والأسير والمفقود وما يصنع بمالهما، وميراث القاتل من أهل الحرب وأهل الإسلام، والمرتد في دار الحرب ومعه ولده، وما يوقف من أمر المرتدين وما لا يوقف عن ذلك، وكيف يحكم في المرتدين، ومن ارتد من المسلمين أو نقض العهد من المعاهدين، وأسر العبد وغيره ثم يرجع إلى مولاه أو لا يرجع، وأسر العبد المرتد قبل الردة وبعدها، وشفعة المرتد والمرتدين وغيرهم من مشركي العرب في دار الحرب، ومن يجري عليه السبي ومن لا يجري ويكون حرًّا بالإسلام، ومن لا يكون، وما يجوز عليه الشهادة بالردة وما لايجوز، والمرتد يصيب الحد وغيره، وما يصدق فيه الرجل من الردة فلا تبين منه امرأته وما لا يصدق، والكفالة بالمستأمن والأسير في دار الحرب، وما يبتلى به الأسير في دار الحرب، والعين يصيبه المسلمون، وما يختلف فيه أهل الحرب وأهل الذمة من الشهادات والوصايا، وما يصدق فيه الرجل إذا أقر أنه استهلك من مال أهل الحرب

أو ما أقر به من الجناية عليهم، ومن أسلم على شيء فهو له، ويكون محرزاً له، والحربي يدخل إلينا بأمان فيقيم في دار الإسلام، والعقار يملك في دار الحرب، وما يكون للملك أن يفعله مع أهل مملكته والتفريق بين السبي، والوصية في سبيل الله والحبس في سبيل الله، والوصية بالمال في سبيل الله، والحبس في الحياة والصحة.

٣٩٢ ـ وختم الإمام محمد كتابه بأبواب في العشور والجزية والخراج وما يجب قبل الحرب من الدعاء إلى الإسلام وإسلام بعض الأسرى، جاءت كما يلي:

باب العشور من أهل الحرب، باب الجزية، باب عشور أهل الحرب والمسلمين وأهل الذمة، والخمس في المعدن، والركاز يصاب في دار الحرب ودار الموادعة، ومن له من الأمراء أن يقتل وأن يقسم وأن يجعل الأرض خراجية وأن يقبل الخراج، وما يصدق فيه المسلم على إسلام الكافر، وما يصدق فيه المسلم في دار الحرب وما لا يصدق، والدعاء إلى الإسلام، وما ينبغي للمسلمين نصرته وبمن يبدأون، ومتى يصير الحربي ذمياً، وما يكون الرجل به مسلماً يدرأ عنه القتل والسبي، وإسلام الصبي والصبية المأسورين، والاستبراء، وما يباع من السبي من أهل الذمة، وخروج العبد بأمان من دار الحرب وخروجه مسلماً أو ذميًّا، والعبد يعتق بالإسلام أو لا يعتق.

٣٩٣ ـ هذه عناوين كتاب السير الكبير، ومنها يبدو أن الإمام محمداً عرض في كتابه لمسائل وقضايا مختلفة جمة تتصل بعلاقة المسلمين مع غيرهم في السلم والحرب على نحو لم يسبق به، فما كتبه الأوزاعي وأبو يوسف، وما روي عن أبي حنيفة قدر ضئيل بالنسبة لما كتبه الإمام محمد.

على أن هناك موضوعات أخرى كثيرة عرض لها هذا الإمام تحت بعض تلك العناوين لأدنى صلة أو استطراداً، والكتاب كما سبق في التعريف به اشتمل على طائفة غير قليلة من المسائل الفقهية في مختلف أبواب الفقه.

ويلاحظ أن موضوعات الكتاب بدأت بالحديث عن أهمية الاستعداد للجهاد، ثم تناولت أصول الحرب وغايتها في الإسلام، وآثارها من الغنائم والأسرى، وعلاقات المسلمين مع غيرهم من أهل الذمة والموادعين والحربيين، ونقض المعاهدات وجرائم الحرب وحقوق الرسل، وسريان الأحكام بالنسبة للمسلمين وغيرهم في دار الإسلام ودار الحرب.

وهي بهذه الصورة تخضع لمنهج فكري مترابط، يسلم كل موضوع فيه إلى الذي بعده، وإن جاءت في أثناء ذلك إشارات إلى بعض المسائل الفقهية.

٣٩٤ ـ وهذا العمل الذي لم يسبق به الإمام محمد لم يأت فقيه بعده ـ فيما أعلم ـ ليفرد موضوع كتاب السير بدراسة مستقلة مع أهميتها، وكان المنتظر أن يكون ما كتبه الإمام محمد حافزاً للخلف من الفقهاء على الاهتمام بهذا الموضوع والكتابة فيه، ولكن لم نجد فقيهاً واحداً كتب عن السير كتاباً مفرداً، وكل ما جاء عن هذا الموضوع بعد الإمام محمد فصول موجزة في كتب الفقه تحت عنوان السير أو الجهاد، وتتناول غالباً الغنائم والأسلاب وبعض أحكام الشهداء والأسرى، ولهذا ظل كتاب الإمام محمد الأثر الوحيد في تراثنا الفقهي الذي درس في شمول وتفصيل أحكام العلاقات بين المسلمين وغيرهم في السلم والحرب.

إن كتاب السير عده الرشيد فخراً لعصره، وهو كذلك. فما عرف هذا العصر في العالم كله أثراً علمياً خاصاً بالعلاقات الدولية مثل هذا الكتاب، وما عرف غير هذا العصر أيضاً في تراثنا الفقهي كتاباً مثله، فهو لهذا فخر الفكر القانوني الإسلامي حتى الآن يعتز به كل الاعتزاز.

وقد أدرك قيمة هذا الكتاب فقهاء القانون الوضعي من الأوروبيين وغيرهم، فأقبلوا عليه يترجمونه وينتفعون به، كما أدركت الأمم المتحدة أخيراً قيمته، فترجمته منظمة اليونيسكو إلى اللغة الفرنسية(١). لقد أصبح كتاب السير كتاباً عالمياً، وهو خليق بهذا، ولولاه لما كان في تراثنا الفقهي عمل في موضوعه يحمل(٢) غيرنا على الاعتراف بفضل فقهائنا العظيم في مجال العلاقات الدولية.

ولكل هذا كان كتاب السير عملاً خالداً من أعمال الإمام محمد يبرز جانباً هاماً من جوانب أثر هذا الإمام في الفقه الإسلامي.

٣٩٥ ـ ويتمثل الأثر الثالث للإمام محمد في الفقه في تقريبه بين المدارس الفقهية، وهو أثر لا يقل أهمية عن أثره في التدوين، وكتابته في العلاقات الدولية.

لقد عرفت الحياة الفقهية الإسلامية قبل تبلور المذاهب وانصراف الناس إلى

(١) انظر: Islam Medeniyeti, p, 56

(٢) انظر الشرع الدولي في الإسلام للدكتور نجيب الأرمنازي ص: ٤٥.

تقليدها مدارس واتجاهات فقهية، وكان أهم هذه المدارس وبخاصة في مستهل القرن الثاني مدرسة الكوفة ومدرسة المدينة.

وكان منهج مدرسة الكوفة كما أومأت في التمهيد يجنح إلى التوسع في الرأي لكثرة الأحداث في العراق، ولأسباب حضارية وثقافية وسياسية جعلت فقهاء العراق أكثر شغفاً بالمنطق والجدل من غيرهم.

وأما منهج مدرسة المدينة فهو منهج يقوم على الوقوف عند الأثر والتهيب من استعمال الرأي ـ وإن عرفه في بعض الأحيان ـ لقلة الأحداث في المدينة وكثرة الآثار لدى فقهائها، ثم لبعدها عن مسرح الأحداث السياسية وما تمخضت عنه من صراعات فكرية.

والحقيقة أن فقهاء المدرستين قبل الإمام محمد كانوا يلتقون ويتناقشون في كثير من المسائل وبخاصة في مواسم الحج، وقد روي أن مالكاً كان كثير المذاكرة في الفقه مع أبي حنيفة كلما زار الثاني المدينة، وجاء أنّ الليث بن سعد رأى مالكاً وهو يعرق، فسأله أراك تعرق، فقال مالك: عرقت مع أبي حنيفة إنه لفقيه يا مصري(٣).

إلا أن هذه اللقاءات والمناقشات لم تثمر ثمرتها الإيجابية في التقارب بين الاتجاهات الفقهية للمدرستين، وظلّ هناك اختلاف بينهما يحتاج من يسعى لتضييق دائرته أو القضاء عليه، إلى أن جاء الإمام محمد، فكان الفقيه الذي قرب بين المدرستين، وحد من سورة الخلاف بين فقهائهما فضلاً عن أنه كان حلقة اتصال بين أئمة المذاهب الأربعة المشهورة وفقهائها، فكان أثره يكاد يكون عاماً في التقريب بين الفقهاء جميعاً.

٣٩٦ ـ ولكن كيف تسنى للإمام محمد أن يقوم بهذا الدور الذي انفرد به أيضاً في تاريخ الفقه الإسلامي؟

إن حياة هذا الإمام تشهد له بالحرص البالغ على طلب العلم أنى تيسر له، كما تشهد له بالرغبة الصادقة في تدريس العلم ونشره وجمعه وتدوينه، والعطف على طلابه وتشجيعهم، وهو لذلك رحل إلى كثير من أئمة علماء عصره، كما تتلمذ عليه عدد غفير من الطلاب، منهم من بلغ مرتبة الإمامة والاجتهاد المطلق..

والإمام محمد مع هذا كان في اتصالاته بعلماء عصره يدون ما يسمع وما يتحدث

(١) بلوغ الأماني ص: ١٨.

فيه ويناقش، على خلاف ما كان ممن سبقوه من الفقهاء وكانت لهم بعض الاتصالات واللقاءات، فهم لم يدونوا، أما الإمام محمد فقد دون في دقة وحرص، وكان ما فعله تسجيلاً أميناً لآراء الفقهاء على اختلاف مشاربهم. وتلقى تلاميذ محمد عنه ما سجله في رحلاته، فكان هذا نشراً لها وكان أيضاً تقريباً بين الاتجاهات الفقهية التي سادت في القرن الثاني؛ لأن تدوين محمد كان يتسم بالموازنة الموضوعية بين الآراء فقربت هذه الموازنة بين الاتجاهات الفقهية ومزجت بينها بوجه عام.

لقد رحل الإمام محمد إلى الإمام مالك وروى عنه الموطأ، فلما عاد إلى العراق وحدث أهله بما سمع وما دون في حلقة إمام المدينة، وفي غير حلقته فإن الناس كانوا يكثرون عليه حتى يضيق عليهم المكان، فإذا حدثهم عن غير مالك لم يجبه إلا القليل منهم حتى انه فيما يروى[1] ضجر من هذا واتهم أهل العراق بأنهم لا يعرفون قدر أصحابهم. وقد يكون هذا الذي روي عن ضجره غير صحيح، لكنه يدل على أن أهل العراق أقبلوا على أحاديث مالك برغبة وشوق، وأنهم قد أخذوا عن الإمام محمد كل ما رواه عن أستاذه، وبذلك انتشرت آثار مدرسة المدينة بين العراقيين وعرفوا ما لم يعرفوه من السنن والأخبار، فكان هذا من عوامل التخفيف من نزعة الرأي لدى أهل العراق، وأيضاً من عوامل التقريب بين فقه الحجازيين والعراقيين.

٣٩٧ ـ على أن الإمام محمداً لم يرو عن الإمام مالك فحسب أو عن أهل المدينة فقط، لأنه اتصل بفقهاء الشام وروى عنهم وهؤلاء كانوا أقرب في فقههم إلى أهل المدينة وبخاصة الإمام الأوزاعي الذي اتصل به الإمام محمد على الرأي الراجح، كذلك اتصل الإمام محمد بعلماء مكة واليمامة وخراسان والبصرة، كما أسلفت في الحديث عن علاقته بشيوخه وتلاميذه، وكان من هؤلاء من عرف بجمع السنة وروايتها أكثر من الاهتمام بالفقه وتفريع مسائله، وكل ما تلقاه محمد عن شيوخه وعلماء عصره كان يتحدث به في حلقاته العلمية، ولأن أهل العراق كانوا يعدون هذا الإمام مرجعهم الأول في الفقه حتى في حياة شيخه أبي يوسف، ذاعت آراؤه ومروياته بين الناس وكانت الثمرة مزيداً من التقارب بين النزعات الفقهية المختلفة.

---

(١) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٣.

٣٩٨ ـ وإذا كان الإمام محمد قد نقل إلى أهل العراق فقه المحدثين وأدلته، فإنه نقل إلى أهل المدينة بعض فقه أهل العراق وأدلته ومنهجهم في الجدل والحوار، وذلك حين ناقش أهل المدينة في كثير من المسائل الفقهية فإن هذه المناقشة أتاحت الفرصة لأهل المدينة في التعرف على فقه أهل العراق، وما ينزعون إليه في آرائهم، فعرفوا ما لم يعرفوه، ولا شك أنهم حاولوا الإفادة منه أو تأثروا به..

وقد أشرت في هذا الباب إلى رحلة أسد بن الفرات إلى الإمام محمد وما أخذ عنه من المسائل، وكيف رحل بها إلى مصر، وسأل عبد الرحمن بن القاسم عن رأي الإمام مالك فيما تلقاه عن الإمام محمد، وأن أسداً رحل إلى القيروان يحمل معه مسائل وإجابة ابن القاسم عنها، وأن هذا كان أصل مدونة سحنون التي تعد الأصل الأول للفقه المالكي بعد الموطأ..

فإذا عرفنا أن الإمام مالكاً لم يكن يجنح إلى الفقه التقديري بدليل أنه نصح أسداً بالتوجه إلى العراق لما أكثر عليه من السؤال والافتراض، فإن الفقه المالكي الذي يشتمل عليه الموطأ كان يمكن أن يتناقله الأسلاف في نطاق هذا الكتاب فحسب، وهو كتاب لا يهتم بالفقه التقديري، وإنما يعتمد على الآثار والأخبار، ولعل هذا كان من أسباب توقف الإمام مالك حين يسأل ويقول: لا أدري، لأنه لم يجد أثراً يفتي به. ولا شك في أن اعتماد المذهب المالكي على الموطأ فقط كان يمكن أن يجعل لهذا المذهب ملامح وأصولاً غير الملامح والأصول التي عرف بها بعد عصر إمامه، ولكن ما قام به أسد بن الفرات أضاف إلى هذا المذهب ظاهرة التقدير والتفريع بصورة واضحة، وفتح أمام فقهاء المالكية باب الرأي واسعاً، فخاضوا في افتراض المسائل بعد ذلك وأسرفوا في تخيل الحوادث، وأصبحت ملامح وأصول الفقه المالكي نتيجة لما قام به أسد قريبة من ملامح وأصول الفقه الحنفي، كما أن هذا الفقه بعد أن نقل محمد إليه تراث أهل المدينة من الآثار والآراء اتسم بالتخفف من حدة الرأي، والأخذ بظاهر النصوص أحياناً، وبذلك تقاربت اتجاهات أهل المدينة وأهل العراق إن لم تكن قد تداخلت وامتزجت.

٣٩٩ ـ ولم يكن دور محمد قاصراً على التقريب بين مدرستي المدينة والكوفة، ولكنه تعدى ذلك إلى التأثير في المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي كذلك، وإن كان بالواسطة.

إن الإمام الشافعي قبل أن يتصل بالإمام محمد كان قد درس الشعر واللغة في

البادية، ثم أخذ عن علماء مكة والمدينة وبخاصة الإمام مالك فقد روى له الموطأ، لكن الشافعي ذهب إلى اليمن تحت وطأة الحاجة للعمل هناك، ولما اتهم بالعمل ضد العباسيين حمل إلى العراق، ونجا من الموت بسبب الإمام محمد، ثم لزم هذا الإمام وأخذ عنه فقه العراق، ولو كتب للشافعي أن يظل في اليمن دون أن يحمل إلى العراق ويتصل بالإمام محمد، فإن تاريخ الشافعي ربما قد تغير تغيراً ملموساً، ولم يكن قد أسهم بدوره الرائع في تاريخ الفكر الإسلامي.

لقد جلس الشافعي في حلقة الإمام فترة غير قصيرة وإن كنا لا نعرف مقدارها على وجه التحديد، إلا أن فيما نقل عن الشافعي من اعتراف بفضل محمد عليه مما يشير إلى أن الصلة بين التلميذ والأستاذ امتدت فترة يسرت للتلميذ أن يأخذ عن أستاذه ما جعله يقول: «ولولاه (أي محمد) ما انفتق لي من العلم ما انفتق»[١] «ويقول أيضاً «أَمَنُّ الناس عَلَيَّ في الفقه محمد بن الحسن»[٢]، «وأعانني الله برجلين: بابن عيينة في الحديث وبمحمد في الفقه»[٣].

كذلك أثنى الشافعي على محمد ثناء مستطاباً[٤] وهذا يدل على مبلغ حب التلميذ لأستاذه، وإكباره لعلمه، ومن شأن هذا أن يكون أثر الأستاذ في تلميذه بارزاً.

وكان الإمام محمد يقدر الشافعي وعلمه ويعطف عليه ويجمع له من أصحابه الأموال المرة بعد الأخرى حتى لا ينصرف عن طلب العلم والتفرغ له، وبذلك أخذ الشافعي فقه العراق كاملاً، وكان قد أخذ الفقه الحجازي من قبل، فلما اجتمع له هذا، وهو ذو عقلية واعية وفكر حر استقل باتجاه فقهي نسب إليه يجمع بين ملامح الفقه الحجازي والعراقي، وهي ملامح متقاربة كما أشرت آنفاً.

إن الشافعي كما قال ابن عبد البر اكتمل بدره بمحمد[٥]، ومعنى هذا أن تأثير هذا الإمام في الشافعي أوضح من تأثير غيره، وهذا صحيح، فالشافعي على استقلاله في الاجتهاد، كانت تغلب عليه اتجاهات الإمام محمد الفقهية[٦]، وقد أشرت عند

(١) شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٢٣.
(٢) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٦.
(٣) مقدمة الآثار، ص: ١٦.
(٤) انظر سابقاً فقرة: ١٢٠.
(٥) انظر سابقاً فقرة: ١٢٠.
(٦) انظر حسن التقاضي ص ٢٧.

الحديث عن أصول هذا الإمام إلى أن الشافعي كان يلتقي معه في كثير من المسائل الأصولية التي خالف فيها شيخه أبا حنيفة. والخلاصة أن الفقه الشافعي لا يختلف في جوهره عن الفقه العراقي وبخاصة فقه محمد، وأن أثر هذا واضح كل الوضوح من حيث منهج التدوين والآراء الفقهية فيما ترك الشافعي من آثار علمية تؤكد الصلة الحميمة بين الفقهاء في عصر نشأة المذاهب.

٤٠٠ ـ وأما الإمام أحمد بن حنبل فيبدو أنه لم يتتلمذ لمحمد مع أنه كان في سن الخامسة والعشرين حين توفي هذا الإمام، ويبدو أيضاً أن الإمام ابن حنبل لم يكن بطبعه حياته العلمية الباكرة إلى الاهتمام بالسنة وجمعها، ولعل هذا كان من الأسباب التي جعلت ابن جرير الطبري في كتابه اختلاف الفقهاء لا يعده فقيهاً، وابن عبد البر في كتابه الانتقاء اقتصر على أبي حنيفة ومالك والشافعي وكبار تلاميذهم دون أن يتحدث عن الإمام ابن حنبل، وفضلاً عن هذا فإن ابن حنبل لم يؤلف كتباً فقهية وكل ما تركه مسنده الضخم وبعض الفتاوى، ولكن روي أنه سئل: من أين لك هذه المسائل الدقيقة؟ فقال من كتب محمد بن الحسن[١]. وهذه الرواية مشكوك في صحتها؛ لأن رواية أخرى تعارضها، وهي «أن عاصم بن عاصم الثقفي قال: كنت عند أبي سليمان الجوزجاني فأتاه كتاب أحمد بن حنبل: إنك إن تركت رواية كتب محمد جئنا إليك لنسمع منك الحديث، فكتب سليمان إلى أحمد بن حنبل على ظهر رقعته: ما مصيرك إلينا يرفعنا، ولا قعودك يضعنا، وليت عندي من هذه الكتب أوقاراً حتى أرويها حسبة»[٢].

وجاء في حسن التقاضي[٣] أن ابن حنبل قال: أول ما كتبت الحديث اختلفت إلى أبي يوسف القاضي، فكتبت عنه، ثم اختلفت بعد إلى الناس، وكان أبو يوسف أميل إلينا من أبي حنيفة ومحمد.

فهذا الاضطراب والتناقض فيما نقل عن الإمام ابن حنبل حول نظرته إلى كتب محمد وآرائه لا يجعلنا نطمئن إلى كل هذه النقول، وأرجح أن ما يطرى منها

(١) الجواهر المضيّة جـ ٢ ص ٤٣، وتاريخ بغداد جـ ٢ ص ١٧٧، وتهذيب الأسماء واللغات جـ ١ ص ٨٢.
(٢) مناقب الكردري جـ ٢ ص ١٥٢، بلوغ الأماني ص: ٥٠.
(٣) ص: ٢٨.

مؤلفات محمد وأن ابن حنبل انتفع بها غير صحيح ؛ لأن نزعة هذا الإمام الفقهية كانت تختلف عن نزعة الإمام محمد، بالإضافة إلى ما أشيع عن فقهاء أهل الرأي من اتهامات نفرت المحدثين منهم، وعكست كل ما صدر عن هؤلاء من نقول تتهم أهل الرأي بضعف الحديث أو الكذب فيه، أو القول في الدين بالرأي والتشهي لا بالنص والأثر.

٤٠١ ـ ولكن الإمام ابن حنبل تتلمذ للشافعي وأخذ عنه، ولأن الشافعي تتلمذ للإمام محمد وانتفع به، فإن ابن حنبل يكون بالتالي قد انتفع بمحمد وأخذ عنه ولو بالواسطة.

جاء في الجزء الأول من شرح نهج البلاغة[١]: «وكل فقيه في الإسلام فهو عيال عليه (يقصد الإمام علياً كرّم الله وجهه ورضي الله عنه) ومستفيد من فقهه. . .

ثم أشار إلى أن أبا حنيفة تلقى فقهه عن تلامذة تلاميذ الإمام علي، ثم قال ابن أبي الحديد: وأما أصحاب ابن حنيفة كأبي يوسف ومحمد وغيرهما فأخذوا عن أبي حنيفة، وأما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن، فيرجع فقهه أيضاً إلى أبي حنيفة، وأما أحمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فيرجع فقهه أيضاً إلى أبي حنيفة».

والذي يعنينا من هذا النص أنه يقرر أن لفقه محمد أثراً في فقه ابن حنبل لأن الشافعي وهو أستاذ ابن حنبل درس على محمد بن الحسن، وبذلك يكون الإمام محمد قد أثر في المذاهب الأربعة المشهورة تأثيراً قرب بينها وضيق دائرة الخلاف بين فقهائها. وهو بهذا قام بدور فريد في تاريخ الفقه الإسلامي لم يقم به غيره من الفقهاء.

والخلاصة أن محمد بن الحسن كان بحق غصن الزيتون الذي امتد فتصافحت الأيدي المختلفة على سيقانه، وتفاهمت مناهج العلماء والمحدثين تحت ظلاله، وكانت الثمرة مزيداً من التقارب بين النزعات المختلفة والاتجاهات المتعددة، فتوحدت الأصول، ووقف الخلاف عند حد التوسعة أو الضيق في التطبيقات على هذه الأصول.

والذي يمكن إضافته إلى أثر محمد في التقارب بين المدارس الفقهية، أن هذا الجهد في التقارب ترتب عليه نشر الفقه وإذاعته على نطاق العالم الإسلامي كله تقريباً، وهو أثر آخر من آثار هذا الإمام في الفقه الإسلامي.

(١) جـ١ ص ٣٦ ط: بيروت ت. الشيخ حسن تميم.

٤٠٢ ـ وأما الأثر الرابع للإمام محمد فهو آراؤه الفقهية الخاصة. .

إن الإمام محمداً فقيه مجتهد مستقل الرأي لا يقلد أحداً في الأصول والفروع كما انتهيت إلى هذا فيما سلف، ومن كان كذلك فإن آراءه يكون لها وزنها وتأثيرها لأنها صدرت عن وعي فكري ناضج، فهي من ثم طراز خاص من التفكير الحر الإنساني الذي يسهم في تطور العلم وتقدم البشرية والذي يظل له بريقه وحيويته مهما امتد به الزمن وتعاقبت عليه الأحقاب.

لقد خلف لنا الإمام محمد ثروة ضخمة من الآراء والنظريات شملت العبادات والمعاملات في تفصيل جامع، وعاشت هذه الآراء فيما كتبه الفقهاء والشراح من بعده إلى عصرنا الحاضر، وستبقى ما شاء الله لها أن تبقى آية على أن هذا الإمام فقيه مجتهد ومفكر إنساني.

والحقيقة أن آراء فقهائنا الأعلام ونظرياتهم مستمدة من روح الشريعة ونصوصها، ولكن فضلهم جاء من دقة الفهم ورحابة الأفق وشمول النظرة وإنسانية التقنين، وهم لهذا كانوا أعلاماً هادية على طريق الحياة العلمية التي تنشد الحق وتبغي الخير وتحرص على مصالح العباد في المعاش والمعاد.

٤٠٣ ـ وآراء الإمام الشيباني الفقهية على كثرتها وتنوعها ينظر إليها بعض فقهائنا الأقدمين على أنها دون آراء غيره كأبي حنيفة وأبي يوسف، فهؤلاء الفقهاء يرون الفتوى على الإطلاق على قول أبي حنيفة ثم قول أبي يوسف، ثم قول محمد ثم قول زفر والحسن، وقيل إذا كان أبو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار، والأول أصح إذا لم يكن المفتي مجتهداً[١].

ويرى بعض الفقهاء أن الفتوى على قول الإمام الأعظم في العبادات مطلقاً، وأن هذا هو الواقع بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف، كما في طهارة الماء المستعمل، وأن الفتوى على قول محمد في جميع مسائل ذوي الأرحام، وعلى قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته.

ويشير إلى هذا ابن عابدين في منظومة رسم المفتي[٢] حيث يقول:

(١) حاشية ابن عابدين جـ١ ص٥٢، وانظر رسالة في القول المختار من الأقوال المختلفة في مذهب الحنفية ورقة: ٢. (مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم ٥٩٨٦٨).

(٢) ص: ٣٤.

في كل أبواب العبادات رجح   قول الإمام مطلقاً ما لم تصح
عنه رواية بها الغير أخذ   مثل تيمم لمن تمرا نبذ
وفي كل فرع بالقضاء تعلقا   قول أبي يوسف فيه ينتقى
وفي مسائل ذوي الأرحام قد   أفتوا بما يقوله محمد

٤٠٤ ـ ولكن هؤلاء الفقهاء سواء من قدم منهم رأى أبي حنيفة على صاحبيه مطلقاً أو قدمه في العبادات فقط يجدون أنفسهم أمام مسائل كبيرة تجعلهم يرجحون قول بعض أصحاب أبي حنيفة عليه، وبالنسبة للإمام محمد نراهم يذهبون إلى أن بعض آرائه عليها الفتوى مثل طهارة الماء المستعمل وإن كان غير مطهر لعموم البلوى[(١)]، ومثل حرمة كل الأنبذة، ما أسكر منها وما لم يسكر؛ سداً[(٢)] للذريعة، ولغلبة الفساد بشربها؛ مثل جواز المزارعة لاتفاق المتأخرين على ذلك[(٣)]، وهذا يدل على أن تقديم رأي أبي حنيفة مطلقاً أو في العبادات فقط غير مُطَّرِد، ويبدو أن نظرة المتأخرين إلى هذا الإمام، وأن أصحابه ليسوا مثله في الاجتهاد ـ فآراؤهم التي لا ترقى إلى درجة آرائه ـ هي التي أملت على هؤلاء الفقهاء أن تكون الفتوى في المذهب على هذا النحو من الترتيب. ولكن الواقع أن الأمر في حاجة إلى النظرة الموضوعية التي لا تتأثر بالعواطف أو الأشخاص.

إن أبا حنيفة هو إمام فقهاء الكوفة في القرن الثاني وله آراؤه المختلفة التي لها مكانتها في الفقه الإسلامي، والتي يعول عليها في الإفتاء حتى الآن، إلا أن أصحابه وتلاميذه الذين قاموا من بعده بتنمية الفقه العراقي وتدوينه، والذين بلغوا مرتبة الإمامة في الاجتهاد، لهم أيضاً آراؤهم الكثيرة التي لا تقل درجة في التعويل عليها في الإفتاء عن آراء أبي حنيفة، ومع هذا فآراء الجميع مع احترامها آراء اجتهادية تحتلف الأنظار حول الأخذ بها في عصر دون عصر وحالة دون أخرى.

٤٠٥ ـ والإمام محمد بما تيسر له من الجمع بين مدرستي الكوفة والمدينة، وبما اتسمت به آراؤه من الاحتياط واليسر معاً، والاهتمام بالأعراف وربط معاملات الناس بها، ما لم تخالف نصاً أو مقرراً تشريعياً عاماً، واحترام حرية الإنسان وحقوق الفقراء، فإن

---

(١) مجمع الأنهر جـ ١ ص ٢٥.
(٢) انظر بدائع الصنائع جـ ٥ ص ١١٧، وحاشية ابن عابدين جـ ٥ ص ٣٢١.
(٣) رسالة في القول المختار ورقة/٣.

آراءه يصبح لها قيمتها الهامة في تاريخ الاجتهاد وأثرها الملموس في الفقه الإسلامي. وحسب الإمام محمد آراؤه في العلاقات الدولية أنها وحدها خير شاهد على عبقريته واجتهاده وعلى أثره البالغ في تراثنا الفقهي، ويكفي أنها حملت غيرنا على الاعتراف بفضل فقهائنا في مجال الفكر القانوني الدولي، وأن الفقهاء المعاصرين الذين كتبوا في القانون الوضعي الدولي لم يأتوا بجديد لم يتعرض له الإمام محمد من حيث الأصول والقواعد العامة، ويظل لهذا الإمام فضله على هؤلاء في أن ما كتبه تجرد تجرداً كاملاً عن الطائفية والعنصرية وكان صورة صادقة لما جاء به الإسلام من القواعد العادلة التي تحكم علاقات الناس جميعاً.

٤٠٦ ـ وجملة القول إن أثر الإمام محمد في الفقه الإسلامي واضح كل الوضوح، فالرجل عاش حياته كلها تقريباً للعلم يطلبه في شغف وينفق عليه في سخاء، ويرحل من أجله إلى مختلف الأمصار، وكان يتمتع بذكاء غير عادي، وشخصية تعتز بكرامتها وترفض أن تكون ظلاً لغيرها، فألم بما لدى فقهاء عصره من آثار وآراء وأضاف إلى هذا اجتهاداته الخاصة، ثم دون ما رواه وما اجتهد فيه، وكان هذا التدوين عملاً لم يسبق به في منهجه، ولذا كان له أثره في تدوين الفقه في المذاهب الأخرى، فحفظ الفقه وذاع وتداولته الأيدي مسجلاً في السطور.

وللإمام محمد مع هذا دوره البارز في التقريب بين الاتجاهات الفقهية التي عرفها عصره، فضاقت دائرة الخلاف بين الفقهاء، واطلع كل فقيه على ما لدى غيره من الآثار والآراء.

وله أخيراً ذلك المؤلف الذي لم ينسج أحد من الفقهاء على منواله من قبله أو من بعده في العلاقات الدولية..

وكل هذا يقطع بأن الإمام الشيباني فقيه جليل القدر ملموس الأثر، حتى عده بعض المحدثين أعظم فقهاء الإسلام[(١)]، لأن أثره في تراثنا الفقهي لا يعدله أثر غيره من الفقهاء حتى شيخه أبي حنيفة.

رحم الله الجميع فقد أدوا رسالتهم على أحسن وجه، ورزقنا التأسي بهم في الإخلاص للعلم والعمل به، وهدانا صراطاً مستقيماً.

---

(١) انظر: Islam Medeniyeti, p. 54.

خاتمة

أهم النتائج وبعض المقترحات

٤٠٧ ـ وأخيراً ماذا تقدم هذه الدراسة من نتائج، وما الذي ترشد إليه من اقتراحات؟
إن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من هذه الدراسة ـ وهي الحقائق العلمية والتاريخية التي انتهت إليها ـ هي:

٤٠٨ ـ تميز عصر الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم بالاجتهاد الذي لا يعرف المذهبية وإن عرف في عصر التابعين وتابعيهم الاتجاهات الفقهية بسبب تنوع البيئات واختلاف الأساتذة.

٤٠٩ ـ لم يكن ازدهار الحياة الفقهية في العصر العباسي الأول يرجع إلى تقدير الحكام للفقهاء على خلاف ما يذهب إليه بعض المؤرخين.

٤١٠ ـ كان المجتمع في عصر الإمام محمد خليطاً من العرب الأصلاء والموالي وكان الرقيق يكون طبقة كبيرة فيه، وعاشت طبقة الحكام ومن يلوذون بها ـ دون غيرهم من الطبقات ـ في عيش رغيد.

٤١١ ـ كانت الحياة الفكرية في العصر العباسي الأول مزدهرة قوية، وكانت الأساس الراسخ للثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة.

٤١٢ ـ ولد الإمام محمد على الرأي الراجح في أواخر سنة ١٣١ هـ أو أوائل سنة ١٣٢ هـ وتوفي في النصف الثاني من عام ١٨٩ هـ، وكان عربياً ولاءً لا نسباً.

٤١٣ ـ طلب الإمام محمد العلم منذ صغره، وجمع في طلبه بين الحديث والفقه واللغة والشعر، وأنفق ما ورث عن أبيه ـ وهو ثروة طائلة ـ في سبيل ذلك.

٤١٤ ـ شغف الإمام محمد بالتدوين منذ حياته العلمية الباكرة، وكان هذا إرهاصاً بما قام به من تدوين للفقه على منهج لم يسبق به.

٤١٥ ـ تعددت رحلات الإمام محمد إلى أئمة عصره وكانت رحلاته إلى الإمام مالك من أهم هذه الرحلات في حياته.

٤١٦ ـ لهذا كثر شيوخ محمد كما كثر تلاميذه، وجرت له مع بعض هؤلاء وأولئك أحداث لم تسلم من التحريف.

٤١٧ ـ تمتع الإمام محمد بشخصية تعتز بكرامتها، وكان مع هذا ورعاً متواضعاً جواداً يحرص كل الحرص على الانقطاع للعلم دراسة وتدريساً لغاية مقدسة.

٤١٨ ـ أحب محمد أستاذه الأول أبا حنيفة حباً جماً، ولكن هذا الحب لم يفقده استقلاله في الرأي ومخالفته لشيخه في كثير من المسائل.

٤١٩ ـ ليس صحيحاً أن أبا يوسف تآمر ضد محمد حتى لا يكون منافساً له في بلاط الرشيد، وليس صحيحاً أيضاً أن الشافعي أفحم محمداً في مجلس الرشيد، أو أن محمداً وشى بالشافعي لدى هذا الأمير.

٤٢٠ ـ كان الإمام محمد مرجع أهل الرأي في بغداد في حياة شيخه أبي يوسف.

٤٢١ ـ تعد كتب الإمام محمد أساس المذهب الحنفي، وهي ليست كلها في درجة واحدة من حيث الثقة بها.

٤٢٢ ـ الأولى أن ينسب كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى للإمام محمد لا للإمام أبي يوسف.

٤٢٣ ـ لم يطلع الإمام الأوزاعي على كتاب السير الكبير لأن الإمام محمداً كتبه بعد وفاة ذلك الإمام بنحو عشرين عاماً، وبذلك فإن ما جاء في مقدمة شرح السرخسي حول سبب تأليف السير الكبير غير صحيح.

٤٢٤ ـ ليس صحيحاً أن للإمام محمد كتاباً في الأصول شرحه الإمام السرخسي ونسبه إلى نفسه كما يرى بروكلمان..

٤٢٥ ـ الراجح أن كتاب المخارج في الحيل صحيح النسبة إلى الإمام محمد.

٤٢٦ ـ ان الفقه الإسلامي لم يتأثر في تدوينه بمصادر أجنبية كما يذهب بعض المستعربين.

٤٢٧ ـ للإمام محمد أصول فقهية تتفق مع أصول عامة الفقهاء، ولكنه يختلف مع بعضهم في مسائل جزئية تتصل بتلك الأصول.

٤٢٨ ـ يجنح الإمام محمد في فقهه نحو الاحتياط والتيسير والواقعية والوسطية، ومراعاة حق الفقراء وتحرير الأرقاء مع الأخذ بظاهر اللفظ دون تأويل غالباً.

٤٢٩ ـ كان الإمام محمد محدثاً لا يقل درجة عن أئمة المحدثين في عصره، ويعدّ كتابه الآثار من كتب الحديث في القرن الثاني طوعاً لمنهج تدوينه في هذا القرن.

٤٣٠ ـ ليس صحيحاً ما أطبقت عليه كلمة المؤرخين من أنه لم يصلنا مما دون من كتب الحديث في القرن الثاني سوى الموطأ برواية محمد وغيره فكتاب الآثار لهذا الإمام لا يختلف عن الموطأ من حيث منهج تدوينة وصحة ما جاء به.

٤٣١ ـ إن كل ما اتهم به أئمة الرأي ـ ومنهم الإمام محمد ـ من ضعف الحديث أو قلته غير صحيح، وهو صدى لخلافات كلامية كانت بين المعتزلة والمحدثين.

٤٣٢ ـ إن وضع الإمام محمد في الطبقة الثانية من طبقات المجتهدين وأنه مجتهد مذهب وليس مجتهداً مستقلاً غير صحيح، فقد توافرت له كل أسباب الاجتهاد المطلق، ودلت آراؤه على أنه مثل أئمة المذاهب المشهورة وغيرها اجتهاداً في الأصول والفروع.

٤٣٣ ـ ومحمد المجتهد المطلق جمع في اجتهاده بين الأثر والرأي، وكان لا يرى تقديم الرأي على الأثر إذا تعارضا، وأخذ بالظاهر أكثر من الشيخين، وذهب إلى أن الحق في ذاته واحد، وأن المجتهد يخطىء ويصيب[1]، وأن ما أمضي بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله[2].

٤٣٤ ـ المذهب الحنفي ليس فقه أبي حنيفة وحده، ولكنه فقه جماعة عن جماعة توارثت العلم منذ دخل ابن مسعود العراق إلى زمن الإمام محمد.

٤٣٥ ـ أكدت أسباب الاختلاف بين محمد والشيخين، وبينه وبين مالك والشافعي أن محمداً فقيه مجتهد، وأن الاختلاف بين الفقهاء لا يرجع إلى اختلاف الأصول ـ فهي متحدة بينهم ـ ولكن يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير واختلاف الأعراف والبيئات.

٤٣٦ ـ تدرجت نشأة أصول القانون الدولي الوضعي عبر التاريخ طوعاً للظروف الدولية

---

(١) انظر كشف الأسرار جـ ٣ ص ٢٦.

(٢) المبسوط جـ ١٠ ص ١٨٨.

وتطور الفكر البشري، ولكنها لم تسلم من الطائفية والعنصرية حتى في عصر الأمم المتحدة.

٤٣٧ ـ قرر الإسلام أصول العلاقات الدولية منذ نحو أربعة عشر قرناً قبل أن تعرف البشرية طرفاً منها على أيدي فقهاء القانون الدولي بمئات السنين.

٤٣٨ ـ تقوم العلاقات الدولية في الإسلام على المساواة بين الناس، فهم جميعاً أمة واحدة، لا يتفاضلون إلا بالتقوى والعمل الصالح، ومن ثم كان السلام أصل كل العلاقات بين الناس.

٤٣٩ ـ الحرب في الإسلام ضرورة، شرعت لتأمين البلاغ إلى الله، لا للإكراه في الدين أو نهب خيرات الشعوب، ولهذا خضعت لقانون عادل ونظام محكم يجعل منها خيراً ورحمة للناس قاطبة.

٤٤٠ ـ ترتبط أصول العلاقات الدولية الإسلامية بالعقيدة كل الارتباط، ومن ثم تلقى الاحترام والاقتناع الذاتي بها من الأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي.

أما قواعد العلاقات الدولية الوضعية فهي مبتوتة الصلة بضمائر الأفراد والجماعات، ولهذا لا تلقى الاحترام والاقتناع الذاتي، وما زالت البشرية تعاني من سياسة الغدر والخديعة وامتهان كرامة الإنسان.

٤٤١ ـ لا نجاة للبشرية اليوم مما هي فيه من قلق وجزع، إلا بالاعتصام بما جاء به الإسلام من قواعد قانونية مختلفة فهي وحدها صمام الأمن العادل وطريق السلام الدائم.

٤٤٢ ـ يعد الإمام محمد أول من كتب في شمول وتفصيل من الفقهاء المسلمين عن العلاقات الدولية، كما يعد بهذا مؤسساً للقانون الدولي في العالم كله.

٤٤٣ ـ لم يأت فقهاء القانون الدولي المعاصرون بجديد من حيث القواعد العامة والأصول الكلية بالنسبة لما كتبه الإمام محمد.

٤٤٤ ـ للإمام محمد أثر واضح في الفقه الإسلامي، فهو أول من دون الفقه على منهج لم يسبق به وأول من كتب في الفقه المقارن، وكان تدوين محمد النور الذي أضاء الطريق لتدوين الفقه الإسلامي كله.

٤٤٥ ـ يعد كتاب السير الكبير الكتاب الفرد في تاريخ الفقه الإسلامي من حيث موضوعه ومنهجه، وهو لهذا يضيف إلى أثر محمد في تدوين الفقه أثراً جليلاً آخر.

٤٤٦ ـ كذلك كان لمحمد أثره في التقريب بين المدارس الفقهية فضاقت دائرة الخلاف بين الفقهاء.

٤٤٧ ـ وفضلاً عن أثر محمد في التدوين والكتابة ف العلاقات الدولية والتقريب بين المدارس الفقهية، كان لآرائه الخاصة التي اتسمت بالاحتياط واليسر أثر ملموس في الفقه الإسلامي، فقد عول على كثير منها في الإفتاء حتى الآن.

٤٤٨ ـ ولكل ما أسلفت رأى بعض المحدثين أن الإمام محمداً أعظم فقهاء الإسلام وهو رأي لا تعوزه الأدلة التي تعضده، وإن كنت أميل إلى أن يكون من أعظم فقهاء الإسلام.

٤٤٩ ـ تلك هي أهم النتائج العلمية والتاريخية التي انتهت إليها هذه الدراسة، أما ما ترشد إليه من اقتراحات فيمكن الاجتزاء منه بما يلي:

أولاً: نحن أمة تختلف عن سائر الأمم بأن حاضرها يجب أن يظل وثيق الصلة بماضيها، وإلا باءت بالخسران المبين ومن هنا أقترح أن تقوم الدولة عن طريق الهيئات العلمية، وفي مقدمتها مجمع البحوث والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بنشر الأصول الأولى لتراثنا الفقهي في مختلف المذاهب نشراً علمياً محققاً ييسر الانتفاع به.

ولا يسعني هنا إلا أن أنوه بجهد هيئة دائرة المعارف النعمانية بالهند في سعيها المشكور لنشر أصول الفقه الحنفي نشراً علمياً سديداً.

ثانياً: أقترح أن تقام ندوات كل[1] عام عن الفقه الإسلامي وأعلامه، يشترك فيها الفقهاء من مختلف الأمصار الإسلامية لإلقاء الضوء على ما في هذا التراث من قيم علمية وفكرية رائدة، ففي هذا توثيق لصلة الماضي بالحاضر، وطريق لاستهداء هذا التراث في حل بعض مشكلاتنا المعاصرة في ضوء شريعتنا الغراء.

ثالثاً: وإذا كان الاقتراح السابق يدعو إلى إقامة ندوات عن الفقه وأعلامه فإني أقترح أن تقام أولاً ندوة خاصة عن الإمام محمد فهذا الإمام، على ما له من فضل وأثر،

---

(١) نظم مجلس الفنون بعض الندوات عن الفقه كان يطلق عليها أسبوع الفقه الإسلامي، وهي ثلاثة أسابيع فقط كان آخرها في سنة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م ولكني أقصد باقتراحي إقامة ندوة كل عام في فترة زمنية محددة.

يكاد يكون مجهولاً لدى عامة المثقفين، وقد أحسن فقهاء تركيا كل الإحسان حين أقاموا مهرجاناً للإمام محمد في سنة ١٣٨٩ هـ بمناسبة مرور ألف ومائتي عام على وفاته..

رابعاً: وأقترح أيضاً جمع تراث الإمام محمد الموجود في مختلف مكتبات العالم وبخاصة في تركيا، لأنه تراث جدير بأن يوضع كله في مكتبة خاصة ينتفع بها المهتمون بالفقه الإسلامي، فهو يمثل اللبنة الأولى والهامة في صرح هذا الفقه الذي يعد بلا جدال ثروة تشريعية لم تعرف البشرية لها نظيراً في تاريخها الطويل.

٤٥٠ ـ وبعد هذا فإن الإمام محمداً شخصية غنية بآرائها وتراثها، وقد حاولت في هذه الدراسة الكشف عن مختلف جوانب تلك الشخصية ما استطعت وأرجو أن أكون قد وفقت فيما حاولت، ويعلم الله كم بذلت من الجهد وأنفقت من الوقت وتحملت من المشقات، ولكن لا أظن عملاً بشرياً يخلو من بعض الهفوات فالكمال لله وحده، ورحم الله العماد الأصفهاني حين قال:

إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلاّ قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

والحمد لله أولاً وأخيراً

المصادر والمراجع

« القرآن الكريم »

١ ـ آثار الحرب في الإسلام للدكتور وهبه الزحيلي (رسالة دكتوراه كلية الحقوق. جامعة القاهرة).

٢ ـ الآثار للإمام محمد بن الحسن. ط حجر، وقد أخرجته حديثاً دائرة المعارف النعمانية بالهند في أربعة أجزاء.

٣ ـ أبو حنيفة للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. (ت: ١٣٩٤ هـ) دار الفكر العربي.

٤ ـ أبو حنيفة ومذهبه في الفقه للدكتور محمد يوسف موسى (ت ١٣٨٤ هـ) معهد الدراسات العربية العالية.

٥ ـ أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة للدكتور أحمد مكي الأنصاري. مجلس الفنون والآداب.

٦ ـ الاتجاهات الفقهية عند المحدثين في القرن الثالث للدكتور عبد المجيد محمود (رسالة دكتوراه. مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم).

٧ ـ أحكام القرآن للجصاص (أحمد بن علي الرازي ت ٣٧٠ هـ). ط تركيا.

٨ ـ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (علي بن أبي علي الآمدي الشافعي ت٦٣١ هـ) ط المعارف سنة ١٣٣٢ هـ.

٩ ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٦ هـ) مكتبة الخانجي.

١٠ ـ أحمد بن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبوزهرة. دار الفكر العربي.

١١ ـ أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري (أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد ت. ٤٣٦ هـ). مخطوط بدار الكتب المصرية. تاريخ.

١٢ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني (محمد بن علي ت. ١٢٥٥ هـ) ط السعادة سنة ١٣٢٧ هـ.

١٣ ـ أسباب اختلاف الفقهاء لأستاذنا علي الخفيف (ت: ١٣٩٨ هـ) معهد الدراسات العربية العالية.

١٤ ـ أسبوع الفقه الإسلامي الثالث. مجلس الفنون والآداب.

١٥ ـ الأصل للإمام محمد بن الحسن. مخطوط بدار الكتب المصرية. مكتبة قولة.

١٦ ـ الأصل للإمام محمد بن الحسن (البيوع والسلم) ت. الدكتور شفيق شحاتة. ط جامعة القاهرة.

١٧ ـ أصول البزدوي (فخر الإسلام علي بن محمد ت ٤٨٢ هـ). مطبوع على هامش كشف الأسرار.

١٨ ـ أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله. (ت: ١٣٩٦ هـ) الطبعة الثانية دار المعارف.

١٩ ـ أصول السرخسي (محمد بن أحمد بن سهل ت ٤٩٠ هـ) دار الكتاب العربي.

٢٠ ـ أصول الفقه للشيخ محمد الخضري (ت: ١٣٤٥ هـ) الطبعة الخامسة المكتبة التجارية.

٢١ ـ أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي.

٢٢ ـ أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الأستاذ زكي الدين شعبان. الطبعة الثالثة. مكتبة النهضة المصرية.

٢٣ ـ أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان، وعبد الله العريان. المطبعة العالمية.

٢٤ ـ أصول القوانين للأستاذين أحمد كامل مرسي، وسيد مصطفى. المطبعة الرحمانية.

٢٥ ـ الاعتصام للشاطبي (إبراهيم بن موسى بن محمد ت ٧٩٠ هـ) المكتبة التجارية.

٢٦ ـ إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ت. ٧٥١هـ) ط الدمشقي.

٢٧ ـ الأعلام لخير الدين الزركلي الطبعة الثانية.

٢٨ ـ الاكتساب في الرزق المستطاب للإمام محمد بن الحسن تلخيص تلميذه محمد بن سماعة، ت. الشيخ محمود عرنوس. مطبعة الأنوار سنة ١٩٣٨ م.

٢٩ ـ الأمالي للإمام محمد بن الحسن. ط. الهند.

٣٠ ـ الإمام الأوزاعي فقيه أهل الشام للأستاذ عبد العزيز سيد الأهل. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

٣١ ـ الأم للإمام الشافعي (محمد بن إدريس ت : ٢٠٤ هـ) ط دار الشعب المصورة عن طبعة بولاق.

٣٢ ـ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر (يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ت : ٤٦٣ هـ) مكتبة القرشي.

٣٣ ـ أنساب السمعاني (عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي ت ٥٦٢ هـ) ط ليدن سنة ١٩١٢.

٣٤ ـ بدائع الصنائع للكاساني (أبو بكر بن مسعود بن أحمد ت ٥٨٧ هـ) ط شركة المطبوعات العلمية.

٣٥ ـ البداية والنهاية لابن كثير (أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ت ٧٧٤ هـ). ط السعادة.

٣٦ ـ بديع المعاني في شرح عقيدة الشيباني للعجلوني (محمد بن ولي الدين العجلوني الشافعي ت ٨٧٦ هـ) مخطوط بالمكتبة الأزهرية.

٣٧ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١ هـ) مطبعة السعادة.

٣٨ ـ بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني للشيخ محمد زاهد الكوثري. (ت: ١٣٧١ هـ) مكتبة الخانجي.

٣٩ ـ بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني للدكتور صوفي حسن أبو طالب. مكتبة نهضة مصر.

٤٠ ـ تأسيس النظر للدبوسي (أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى ت : ٤٣٠ هـ) المكتبة الأدبية.

٤١ ـ تاج التراجم لقطلوبغا المصري (زين الدين قام ت ٨٧٩ هـ) بغداد.

٤٢ ـ تاريخ ابن عساكر (علي بن الحسن ت ٥٧١ هـ) ط روضة الشام.

٤٣ ـ تاريخ الأدب العربي (العصر الإسلامي) للدكتور شوقي ضيف. دار المعارف.

٤٤ ـ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار وآخرين. دار المعارف.

٤٥ ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم حسن. مطبعة حجازي.

٤٦ ـ تاريخ بغداد للخطيب (أحمد علي بن ثابت ت ٤٦٣ هـ) مطبعة السعادة.
٤٧ ـ تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري الطبعة الخامسة. المكتبة التجارية.
٤٨ ـ تاريخ التشريع الإسلامي للأساتذة: عبد اللطيف محمد السبكي، ومحمد علي السايس، ومحمد يوسف البربري. الطبعة الثالثة مطبعة الاستقامة.
٤٩ ـ تاريخ التمدن الإسلامي لجورجي زيدان. دار الهلال.
٥٠ ـ تاريخ الدولة العباسية للدكتور جمال الدين الشيال: دار الكتب الجامعية.
٥١ ـ تاريخ الطبري (محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ) ت أبو الفضل إبراهيم دار المعارف ورجعت أيضاً إلى الطبعة الأوروبية.
٥٢ ـ تدريب الراوي للسيوطي. المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٧ هـ.
٥٣ ـ تذكرة الحفاظ للذهبي (محمد بن أحمد ت ٧٤٨ هـ) ط الهند.
٥٤ ـ تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة لابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي ت ٨٥٢) ط الهند.
٥٥ ـ التعليق الممجد على موطأ محمد للّكنوي (محمد بن عبد الحي ت ١٣٠٤ هـ) ط الهند.
٥٦ ـ تفسير القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت ٦٧١ هـ) ط مصورة عن دار الكتب.
٥٧ ـ تهذيب الأسماء واللغات للنووي (يحيى بن شرف ت ٦٧٦ هـ) ط المنيرية.
٥٨ ـ تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ط الهند.
٥٩ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق الطبعة الثالثة مكتبة النهضة المصرية.
٦٠ ـ تنوير الحوالك على موطأ مالك للسيوطي ط الحلبي.
٦١ ـ تيسير التحرير لأمير بادشاه (محمد أمين ت: نحو ٩٧٢ هـ) ط الحلبي.
٦٢ ـ جامع مسانيد الإمام الأعظم للخوارزمي (محمد بن محمود بن محمد ت ٦٦٥ هـ) ط الهند.
٦٣ ـ الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن، مطبوع على هامش الخراج. بولاق.
٦٤ ـ الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن ت أبو الوفا الأفغاني.

٦٥ ـ الجرح والتعديل للرازي (أبو حاتم محمد بن إدريس ت ٣٢٧ هـ) ط الهند.
٦٦ ـ جزيل المواهب في اختلاف المذاهب للسيوطي. مخطوط بدار الكتب المصرية.
٦٧ ـ الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية للقرشي (محيي الدين أبي محمد عبد القادر ت ٦٩٦ هـ) ط الهند.
٦٨ ـ الحجة للإمام محمد بن الحسن. ط الهند الحجرية وأجزاء من الطبعة الحديثة.
٦٩ ـ حجة الله البالغة للدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم ت ١١٧٦ هـ) ت الشيخ سيد سابق.
٧٠ ـ حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للشيخ محمد زاهد الكوثري مكتبة الخانجي.
٧١ ـ الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية للدكتور محمد جمال سرور: الطبعة الثالثة. دار الفكر العربي.
٧٢ ـ الخصائص لابن جني (عثمان بن جني ت ٣٩٢ هـ) ط الهلال سنة ١٩١٣.
٧٣ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد ت ٧٩٩ هـ) ط السعادة سنة ١٣٢٩ هـ.
٧٤ ـ الرد على سير الأوزاعي للإمام أبي يوسف (يعقوب بن إبراهيم ت ١٨٢ هـ) ت أبو الوفا الأفغاني.
٧٥ ـ الرأي في الفقه الإسلامي للدكتور مختار القاضي ط أولى.
٧٦ ـ رسالة رسم المفتي لابن عابدين (محمد أمين ت ١٢٥٢ هـ) ط الحلبي.
٧٧ ـ رسالة طبقات الفقهاء لابن كمال باشا (أحمد بن سليمان ت ٩٤٠ هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية).
٧٨ ـ رسالة في القول المختار من الأقوال المختلفة في المذهب الحنفي. مؤلف مجهول. مخطوط بالمكتبة الأزهرية.
٧٩ ـ الرسالة للإمام الشافعي ت الشيخ أحمد محمد شاكر ط الحلبي.
٨٠ ـ رياض النفوس لأبي عبد الله بن أبي عبد الله المالكي (توفي في النصف الثاني من القرن الخامس) ت الدكتور حسين مؤنس. مكتبة النهضة المصرية.
٨١ ـ زعماء الإسلام للدكتور حسن إبراهيم حسن مكتبة الآداب بالجماميز.

٨٢ ـ السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب. مكتبة وهبة.
٨٣ ـ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ط الدار القومية.
٨٤ ـ السنن الكبرى للبيهقي (أحمد بن الحسين بن علي ت ٤٥٨ هـ) ط التقدم.
٨٥ ـ الشافعي للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي.
٨٦ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩ هـ). ط القدسي.
٨٧ ـ شرح الزرقاني على الموطأ (محمد الزرقاني ت: ١١٢٢ هـ) المطبعة الخيرية.
٨٨ ـ شرح الزيادات لقاضيخان (حسن بن منصور ت ٥٩٢ هـ). مخطوط نسخة خاصة في مكتبة أستاذنا الشيخ علي الخفيف.
٨٩ ـ شرح السير الكبير للسرخسي. ط الهند والقسم الذي طبعته جامعة القاهرة وأيضاً الجامعة العربية.
٩٠ ـ شرح المنار للحافظ النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد ت: ٧١٠ هـ) المطبعة الأميرية سنة ١٣١٦ هـ.
٩١ ـ الشرع الدولي في الإسلام للدكتور نجيب الأرمنازي (ت: ١٣٨٧ هـ) مطبعة ابن زيدون. دمشق.
٩٢ ـ الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للأستاذ علي علي منصور. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
٩٣ ـ صحيح البخاري (محمد إسماعيل ت ٢٥٦ هـ) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
٩٤ ـ صحيح مسلم (مسلم بن الحجاج ت ٢٦١ هـ) ت فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية.
٩٥ ـ ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين (ت: ١٣٧٣ هـ) الطبعة الرابعة. مكتبة النهضة المصرية.
٩٦ ـ الضمان في الفقه الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي الخفيف. معهد الدرسات العربية العالية.
٩٧ ـ الطبقات السنية في طبقات الحنفية للغزي (المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي ت ٥٣٩ هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية.

٩٨ ـ طبقات الفقهاء للشيرازي (إبراهيم بن علي ت ٤٧٦ هـ) ط بغداد.
٩٩ ـ طبقات فقهاء الحنفية لابن كمال باشا. مخطوط بدار الكتب المصرية.
١٠٠ ـ الطبقات الكبرى لابن سعد (محمد بن سعد كاتب الواقدي ت: ٢٠٧ هـ) مطبعة بريل بليدن سنة ١٣٢٢ هـ.
١٠١ ـ العلاقات الدولية في الإسلام للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. مجلس الفنون والآداب.
١٠٢ ـ علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح ت: ١٤٠٦ هـ ط جامعة دمشق.
١٠٣ ـ فتح الباري لابن حجر العسقلاني. المطبعة الأميرية سنة ١٣١٨ هـ.
١٠٤ ـ فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين. ط سادسة. مكتبة النهضة المصرية.
١٠٥ ـ الفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي (محمد بن علي ت: ٧٠٩ هـ) ط أوروبا سنة ١٨٥٨ م.
١٠٦ ـ فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء للدكتور عبد العظيم شرف الدين (ت: ١٤٠٦ هـ) (رسالة دكتوراه مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم).
١٠٧ ـ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا جـ ١ الطبعة التاسعة. جامعة دمشق.
١٠٨ ـ فقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى. معهد الدراسات العربية العالية.
١٠٩ ـ الفصل في الملل والنحل لابن حزم. المطبعة الأدبية.
١١٠ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي (محمد بن الحسن ت ١٣٧٦ هـ) ط الرباط.
١١١ ـ الفهرست لابن النديم (محمد بن إسحاق ت ٣٧٧ هـ) ط ليبزج سنة ١٨٧٨ م.
١١٢ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي ط السعادة.
١١٣ ـ في التاريخ العباسي للأستاذ شاكر مصطفى ط جامعة دمشق.
١١٤ ـ في التشريع الإسلامي للدكتور السيد أحمد خليل (ت: ١٤٠٤ هـ) دار المعارف.
١١٥ ـ القانون الدولي الخاص للدكتور علي الزيني. مطبعة الاعتماد سنة ١٣٤٦ هـ.
١١٦ ـ القانون الدولي العام للدكتور حسن الحلبي. ط بغداد.
١١٧ ـ القانون الدولي العام للدكتور محمود سامي جنينة. مطبعة الاعتماد.
١١٨ ـ القانون الدولي العام للأستاذ علي ماهر (ت: ١٣٨٠ هـ) مطبعة الاعتماد.

١١٩ ـ القانون الدولي في وقت السلم للدكتور حامد سلطان. ط أولى.

١٢٠ ـ قوت القلوب لأبي طالب المكي (محمد بن علي ت ٣٨٦ هـ) ط الحلبي.

١٢١ ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير (علي بن محمد ت ٦٣٠ هـ) المطبعة المنيرية سنة ١٣٤٨ هـ.

١٢٢ ـ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠ هـ). ط تركيا.

١٢٣ ـ كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي ت ١٠٦٧ هـ) ط أوروبا.

١٢٤ ـ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني. ط الهند.

١٢٥ ـ الليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل. دار المعارف.

١٢٦ ـ مالك إمام دار الهجرة للأستاذ عبد الحليم الجندي. دار المعارف.

١٢٧ ـ مالك ترجمة محررة للأستاذ أمين الخولي (ت: ١٣٨٥ هـ) ط الحلبي.

١٢٨ ـ مالك للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

١٢٩ ـ مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد الطبعة الخامسة. دار المعارف.

١٣٠ ـ مبادىء القانون الدولي العام للدكتور محمد حافظ غانم. الطبعة الثانية.

١٣١ ـ المبسوط للإمام السرخسي. ط ساسي.

١٣٢ ـ محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي. عصر نشأة المذاهب للدكتور محمد يوسف موسى. معهد الدراسات العربية العالية.

١٣٣ ـ محاضرات في تاريخ المذاهب الإسلامية للأستاذ الشيخ محمد أبوزهرة. معهد الدراسات الإسلامية.

١٣٤ ـ المخارج في الحيل للإمام محمد بن الحسن. ط المستشرق يوسف شخت.

١٣٥ ـ مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر. مطبعة الموسوعات العربية سنة ١٣٢٠ هـ.

١٣٦ ـ المختصر في علم رجال الأثر للشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف. الطبعة الثامنة دار الكتب الحديثة.

١٣٧ ـ المدخل لأصول الفقه للدكتور معروف الدواليبي. الطبعة الثالثة. جامعة دمشق.

١٣٨ ـ المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ) ط المطبعة الخيرية.

١٣٩ ـ مرآة الجنان لليافعي. ط الهند.

١٤٠ ـ مروج الذهب للمسعودي (علي بن الحسين ت ٣٤٦ هـ) ت الشيخ محمد محيي الدين.

١٤١ ـ المستصفى للإمام الغزالي (حجة الإسلام محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ) المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٢ هـ.

١٤٢ ـ المصلحة في التشريع الإسلامي لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد. الطبعة الثانية دار الفكر العربي.

١٤٣ ـ المعارف لابن قتيبة (عبد الله بن مسلم ت ٣٧٦ هـ) ت الدكتور ثروت عكاشة.

١٤٤ ـ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد علي البصري المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ) ط المعهد العلمي الفرنسي بدمشق.

١٤٥ ـ معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦ هـ) ط السعادة، وط بيروت.

١٤٦ ـ معجم المؤلفين لرضا كحالة. ط الترقي بدمشق.

١٤٧ ـ المغازي للواقدي (محمد بن عمر بن واقد ت ٢٠٧ هـ) ت الدكتور جونس. دار المعارف.

١٤٨ ـ مفتاح دار السعادة لطاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى ت ٩٦٨ هـ). ط الهند.

١٤٩ ـ مقدمة ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون ت ٨٠٨ هـ). ط التقدم.

١٥٠ ـ مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث (عثمان بن عبد الرحمن ت ٦٤٣ هـ) المطبعة العلمية بحلب.

١٥١ ـ مقدمة القانون للأستاذ أحمد صفوت. الطبعة الثانية سنة ١٣٤٢ هـ.

١٥٢ ـ مقدمة كتاب أحاديث الموطأ للدارقطني للشيخ محمد زاهد الكوثري.

١٥٣ ـ مقدمة تحقيق كتاب شرح السير الكبير للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة.

١٥٤ ـ مقدمة نصب الراية للزيلعي للشيخ محمد زاهد الكوثري.

١٥٥ ـ الملل والنحل للشهرستاني (محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ) مطبوع على هامش الفصل لابن حزم.

١٥٦ ـ مناقب الإمام الأعظم للكردري (محمد بن محمد بن شهاب ت ٧٢٧ هـ) ط الهند.

١٥٧ ـ مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي، ت محمد زاهد الكوثري، وأبو الوفا الأفغاني. دار الكتاب العربي.

١٥٨ ـ مناهج التشريع في القرن الثاني للدكتور محمد بلتاجي (رسالة دكتوراه مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم).

١٥٩ ـ من الفقه الجنائي المقارن للأستاذ أحمد موافي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٦٠ ـ المواريث الإسلامية للشيخ أحمد كامل الخضري. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٦١ ـ الموافقات للشاطبي ط السلفية سنة ١٣٤١ هـ.

١٦٢ ـ الموطأ للإمام مالك برواية محمد بن الحسن، ت الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٦٣ ـ ميثاق الأمم المتحدة. الطبعة العربية.

١٦٤ ـ ميزان الاعتدال للذهبي . ط الحلبي.

١٦٥ ـ النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير للّكنوي ط حجر.

١٦٦ ـ النجوم الزاهرة لابن تغرى بردي. ط دار الكتب المصرية.

١٦٧ ـ نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر. الطبعة الثالثة. دار الكتب الحديثة.

١٦٨ ـ نظرية الحرب في الإسلام للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٦٩ ـ نظم الحرب في الإسلام لجمال الدين عياد ط الخانجي.

١٧٠ ـ النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة للشيخ محمد زاهد الكوثري. الطبعة الأولى.

١٧١ ـ نيل الأوطار للشوكاني الطبعة الأولى.

١٧٢ ـ الوافي بالوفيات للصفدي (خليل بن أيبك ٧٦٤ هـ).

١٧٣ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان (أحمد بن محمد ت ٦٨١ هـ) ت الشيخ محمد محيي الدين. مكتبة النهضة المصرية.

دوريات

١٧٤ ـ مجلة الأزهر (أعداد مختلفة) وكانت تسمى نور الإسلام في سنواتها الأولى.

١٧٥ ـ مجلة الثقافة.

١٧٦ ـ مجلة الرسالة الإسلامية (بغداد).

١٧٧ ـ مجلة القانون والاقتصاد.

١٧٨ ـ مجلة مدنية الإسلام (تركيا) Islam Medeniyeti

١٧٩ ـ مجلة «المسلمون».

١٨٠ ـ مجلة الهلال .

فهرست الموضوعات

الصفحة

الباب الأول

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الباب الثاني

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابـع

الباب الثالث

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالـث

الباب الرابع

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الباب الخامس

خاتمة

ـ للمؤلف ـ

أولاً : كتب مطبوعة :

١ ـ الإسلام والمستشرقون .
٢ ـ حديث الإفك .
٣ ـ الصيام في القرآن .
٤ ـ التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه .
٥ ـ الهجرة في القرآن .
٦ ـ الاجتهاد في الفقه الإسلامي .
٧ ـ في الثقافة الإسلامية .
٨ ـ المال في الإسلام .
٩ ـ طه حسين يتحدث عن أعلام عصره .
١٠ ـ أيام مع طه حسين .
١١ ـ في تاريخ القرآن وعلومه .
١٢ ـ منهج البحث في العلوم الإسلامية .
١٣ ـ من قضايا الأسرة في التشريع الإسلامي .

ثانياً : كتب تحت الطبع :

١ ـ الحج في القرآن .
٢ ـ الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ومصادر الاجتهاد فيه .
٣ ـ الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية .
٤ ـ الاستشراق والإسلام .
٥ ـ دراسات إسلامية .

رقم الإيداع
في دار الكتب القطرية
١٩٨٧ /
٠١